25e ANNÉE (3e SÉRIE) — No 42 — 15 OCTOBRE 1903
(CE NUMÉRO A UN SUPPLÉMENT DE 16 PAGES)

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

F. PERRIOT
Ancien supérieur du Grand Séminaire de Langres
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs avec le Supplément : L'Ami du Clergé Paroissial ; *de 10 francs sans le Supplément.*
Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

LE MATÉRIALISME CONTEMPORAIN

PRINCIPES ET CONSÉQUENCES

Q. — Un malheureux jeune homme, ayant fait de bonnes études, a cultivé, après la doctrine scolastique, les théories philosophiques des matérialistes modernes. Epris de leurs doctrines, il s'est déclaré franchement athée ; mais il ne refuserait pas, m'écrit-il, de peser les raisons qu'on lui donnerait pour et contre ses théories.

En réponse à une de mes lettres, il me renvoie aux principes énoncés dans Buchner, *Force et Matière* (Paris, 7e éd., 1894), me conseillant de méditer la parole du professeur : « *Pas de matière sans force, pas de force sans matière.* »

Comment l'*Ami* me conseillerait-il de montrer la fausseté de cette nouvelle loi (supposée) physique, dont les conséquences à déduire vont évidemment à l'encontre de l'existence de Dieu, et de la spiritualité et de l'immortalité de notre âme ?

R. — Nous croyons faire plaisir à nos lecteurs en leur donnant, pour répondre d'une manière plus intéressante à cette question, une étude assez complète sur le matérialisme contemporain, dont Buchner est le père. D'où les paragraphes suivants : 1o Buchner et son livre ; 2o la genèse du matérialisme ; 3o le principe fondamental du matérialisme ; 4o les attributs de la matière ; 5o les applications générales de la théorie matérialiste ; 6o enfin ses applications particulières à l'homme.

I. — Buchner et son livre.

C'est de l'Allemagne, « ce puits de l'abîme, a dit Benoît XIV, qui a vomi sur le monde de si nombreuses et si pernicieuses erreurs, » qu'est sortie *Force et Matière (Kraft und Stoff)*, ou *Principes de l'ordre naturel des choses*, le fameux livre de Buchner[1], en 1855. Il fit une sensation profonde dans le monde savant, et souleva dans la presse une véritable tempête. Buchner dut se défendre. De là des articles de journaux, des brochures, des dissertations, des livres même en grand nombre[2].

Toutes ces publications, évidemment inspirées de l'idée fondamentale de *Force et Matière*, étaient destinées à en éclairer et compléter la doctrine, en sorte que parmi les productions de Buchner *Force et Matière* occupe le premier rang et constitue son œuvre capitale.

Les critiques vigoureuses, les attaques multiples dont ce livre fut l'objet dès son apparition, d'autre part l'état des esprits désemparés sous les coups de la libre pensée de jour en jour plus audacieuse expliquent sa diffusion rapide. Traduit en treize langues différentes, il fut bientôt connu dans toute l'Europe, et jusqu'en Amérique. En Allemagne il a atteint sa 17e édition ; en France il en est à sa 7e, parue en 1894, laquelle reproduit la dernière édition allemande. La traduction est de M. Albert Regnard, un nourrisson de l'*Alma Mater*, admirateur enthousiaste de l'Encyclopédie et de la Révolution, mais ennemi déclaré de l'éclectisme, ce « système rétrograde » qui, sous la direction de Victor Cousin, « littérateur aussi

[1] Louis Buchner, né à Darmstadt le 29 mars 1824, fils de Ernst Buchner, médecin du grand-duc, devenu médecin lui-même en 1848 après des études réputées brillantes, en physique, en chimie, en botanique, en minéralogie, en philosophie, en médecine enfin tant à l'Université de Giessen qu'à la Faculté de Strasbourg. Mêlé au mouvement révolutionnaire d'alors, L. Buchner sut se soustraire aux poursuites qui atteignirent ses amis. Il émigra, et se rendit d'abord à Vürtzbourg, puis à Vienne où il compléta son instruction médicale et s'attacha spécialement à Virchow, dont la réputation naissante détermina en partie la marche qu'il suivit lui-même plus tard. De retour dans son pays, il écrivit de nombreux articles de médecine et de science sous une forme populaire, et en 1854 il fit le compte rendu du célèbre Congrès des naturalistes allemands tenu à Tubingue. Ces travaux et surtout la lecture de la *Circulation de la vie*, de Moleschott, hégélien tombé dans le matérialisme, lui donnèrent l'idée de *Force et Matière*, sa première œuvre de longue haleine.

[2] On peut citer entr'autres : 1856, *Nouvelle théorie de la création ; Esprit et Corps ; Age du Genre humain ; Terre et Eternité ;* — 1857, *Nature et Esprit, ou Entretien de deux amis sur le Matérialisme ;* — 1862, *Science et Nature ; Gradation du développement organique, ou Progrès de la vie ; Philosophie et Expérience ; Instinct et Libre Arbitre ;* — 1868, *Conférences sur la Théorie Darwinienne ; L'Homme et sa place dans la nature, ou l'Homme selon la Science ; l'Idée de Dieu et sa signification à l'époque actuelle ;* etc.

étranger à la science qu'à la véritable philosophie, empoisonnait la jeunesse de l'Université [1] ; » en revanche disciple fanatique d'Auguste Comte et de l'école positiviste, dont il pleurait, hélas ! l'impuissance à triompher du spiritualisme, quand parut en 1863 la première traduction de *Force et Matière*. Ce livre arrivait à point pour enhardir et guider la libre pensée. « Court et nerveux, écrit avec rapidité et clarté, qualités toutes nouvelles dans un livre allemand, il peut servir à résumer tous les autres, et contient en peu de pages tout le suc de la doctrine. C'est le vrai Manuel du nouveau Matérialisme [2]. » Il devint bientôt, ajoute Regnard, « le catéchisme de la jeunesse des écoles ; et le moment précis de sa publication... vit commencer chez nous l'agonie du Spiritualisme triomphant la veille encore, et la renaissance de la doctrine opposée [3]. »

Les faits justifient cette appréciation, si accablante qu'elle soit pour le renom de l'esprit français. C'est à dater de cette époque que le matérialisme, qui avait inspiré la philosophie incrédule du XVIII^e^ siècle et préparé la Révolution, contraint d'abord de reculer devant le spiritualisme et l'éclectisme pendant la première moitié du siècle dernier, releva la tête et s'affirma par une propagande audacieuse, malheureusement couronnée du plus lamentable succès. Témoin la *Revue Encyclopédique*, 1866, des Clémenceau, des Naquet, des Asseline, etc. ; le journal *La Libre Pensée*, 1867, rédigé par Condereau, Letourneau et d'autres sectaires, qui mena hardiment la campagne des mariages et des enterrements civils ; la traduction par Lefèvre de Lucrèce, le poète du matérialisme ancien, et celle de *La Circulation de la vie* de Moleschott, par le docteur Cazelles ; l'*Encyclopédie Générale*, 1869, qui compta entr'autres collaborateurs Bertillon, Louis Combes, Paul Broca, Castagnary, Ranc, Spuller, Jules Soury ; l'édition nouvelle donnée par Assézat des *Œuvres* de Diderot; puis les théories hasardées du *Déterminisme physique*, inventé par plusieurs savants français, et si proche parent du nouveau matérialisme ; l'impulsion puissante imprimée au *Positivisme* qui ne tarde pas à se confondre avec la doctrine carrément matérialiste; enfin ce véritable déluge de livres où la chimie, la physique, la dynamique, l'astronomie, la géologie, la paléontologie, la biologie, l'anthropologie, toutes les sciences d'observation en un mot sont appelées sans rime ni raison en témoignage contre les vieilles croyances catholiques ou simplement déistes, et mises à la torture dans le but plus ou moins avoué d'en faire jaillir des conclusions qui servent de base à une nouvelle législation politique et sociale, seule digne de l'humanité désormais affranchie de la superstition. Car c'est au nom de la *Science* que s'est produit et se poursuit plus acharné que jamais ce mouvement contre tout spiritualisme ; partout le matérialisme s'est donné comme le dernier mot de la science moderne. Il mentait : nous verrons en effet que non seulement la saine philosophie, mais la science elle-même le condamne expressément dans ses principes et dans ses conséquences. Mais le mensonge faisait écho aux plus mauvaises passions ; c'est assez pour expliquer ses succès à notre époque.

On ne saurait le nier : depuis cinquante ans le matérialisme athée a pris chez nous un immense accroissement. Il a envahi presque tous les rangs de la société, ralliant autour de son drapeau les classes dirigeantes d'abord, toute une armée recrutée parmi les détenteurs des pouvoirs publics, les maîtres de l'enseignement, les journalistes, puis dans la bourgeoisie, la finance, le commerce et l'industrie. Puis, descendant dans le peuple, il a entraîné à sa suite cette foule d'indifférents si nombreux aujourd'hui, qui vivent sans Dieu et sans culte, parce qu'il a ébranlé chez eux, peut-être détruit toute croyance. C'est lui, c'est le matérialisme athée, ou hautement affiché, ou à peine voilé sous un déguisement positiviste, qui mène présentement l'odieuse croisade contre la Religion, l'Eglise, l'enseignement chrétien ; lui qui dicte les lois de persécution et de proscription, qui inspire les discours sectaires, qui suscite ces livres, ces brochures, ces journaux irréligieux répandus partout, au moyen desquels il essaie d'arracher à la génération nouvelle tout principe chrétien ; car « il faut, a-t-il osé dire dans une conférence populaire, par la bouche de l'un de ses adeptes les plus cyniques [1], renverser Dieu, pour affranchir l'humanité. »

Grande, autant que désastreuse, a donc été l'influence de *Force et Matière* depuis son apparition, sur la marche des idées philosophiques, politiques et religieuses, sur les mœurs par conséquent, de notre pays. Pourtant rien de neuf dans cet ouvrage, quant au fond de la thèse matérialiste. Ce qu'il contient de nouveau, c'est la prétention affichée avec une outrecuidance vraiment allemande, de réformer la « conception théologico-métaphysique du monde, d'après les conquêtes récentes de la Science de la Nature. [2] » — Vulgariser ces conquêtes au plus grand bénéfice de la thèse elle-même, voilà le but poursuivi par l'auteur. « Des doctrines semblables, dit-il lui-même, ont été enseignées de tout temps, quelques-unes par les plus anciens philosophes de la Grèce et de l'Inde, — allusion au système de l'*émanation* qui constitue le fond des doctrines religieuses de tous les peuples païens, et à l'*atomisme* de Démocrite et de ses disciples, tels que Protagoras,

[1] Préf., 7^e^ édit., p. XXIX.
[2] Paul Janet, *Le Matérialisme contemporain en Allemagne*, p. 14.
[3] Préf., p. XXXI.

[1] Un maire de l'une des plus grandes villes de France. (Citation de M. Piou, dans son discours à l'Hippodrome de Lille, à la séance de clôture du Congrès catholique du Nord et du Pas-de-Calais, 17 novembre 1901).
[2] Trad. Regnard, p. VIII.

Epicure, Lucrèce ; — mais la base expérimentale indispensable ne pouvait être établie que grâce à l'avancement des sciences naturelles dans les temps modernes [1]. » Le XVIIIe siècle, avec La Mettrie, d'Holbach, Diderot et autres, n'a pas mieux réussi que l'antiquité païenne. Jusqu'ici tous ceux qui ont voulu construire « la théorie du monde par la pensée et non par l'observation, ont complètement échoué » ; la gloire de l'établir sur des preuves inébranlables était réservée au XIXe siècle. Aujourd'hui enfin la vérité apparaît, lumineuse, et vu « l'épanouissement rapide des sciences expérimentales, » le moment est proche où l'étude de la nature ainsi conduite « arrivera nécessairement à bannir d'une façon complète le surnaturel et l'idéalisme, de la théorie de l'ordre naturel du monde, reconnu comme entièrement indépendant de l'action d'une puissance extérieure quelconque, siégeant en dehors de la connexion naturelle des choses [2]. » Alors c'en sera fait de la métaphysique et de son creux verbiage, de la théologie et de ses dépravantes superstitions, de Dieu surtout, le suprême gêneur.

Dans ce qui précède, nous avons voulu donner une idée générale du livre de Buchner, et marquer les circonstances principales de son apparition, ainsi que la grande part qui lui revient dans la résurrection et l'expansion du matérialisme en France. Mais cela ne suffit point. Il nous faut entrer dans le détail de « cette canaille de doctrine », comme l'appelait Lacordaire, et en démontrer, rapidement du moins, l'inanité et la fausseté ; car le grand péril à l'heure présente, la menace la plus redoutable pour l'avenir au double point de vue religieux et social, c'est le matérialisme athée. Toutefois, avant de l'étudier en lui-même, il nous semble utile d'exposer le comment et le pourquoi de l'apparition de ce monstrueux système, principalement à l'époque contemporaine.

II. — La genèse du Matérialisme.

Le monde existe. Mais qu'est-ce que le monde ? D'où vient-il ? Comment s'est-il formé ? La question de l'origine et de la formation de l'univers, l'une des premières et des plus graves qui se présente et s'impose à notre raison, a été la cause occasionnelle du matérialisme, ainsi que de beaucoup d'autres aberrations très humiliantes pour l'esprit humain. Elle se lie du reste à la question de l'existence et de la nature de Dieu, comme l'effet se lie à la cause ; aussi elle a suivi au cours des âges toutes les vicissitudes de cette dernière, et l'histoire nous montre la vérité ou l'erreur sur la théorie du monde accompagnant toujours la vérité ou l'erreur sur Dieu lui-même. C'est qu'en effet Dieu intervient, bon gré mal gré, comme élément nécessaire dans le problème à résoudre ; qu'on l'accepte ou qu'on le nie, qu'on le confesse dans sa véritable nature ou qu'on le défigure, infailliblement la solution prend sa forme de l'idée que l'on a de Dieu et du rôle qu'on lui attribue dans l'univers.

Dieu n'a pas jugé bon de nous laisser le soin de découvrir la vérité sur l'origine des choses, pas plus que sur sa propre existence et ses attributs essentiels. Il s'est affirmé lui-même dès le commencement, et en même temps il a révélé le *comment* de l'existence de l'univers. Ce *comment* qui résout le grand problème, il y a des siècles que la vraie philosophie éclairée de la lumière surnaturelle l'a proclamé. Il n'est point de son invention ; elle l'a trouvé consigné dans la Genèse qui l'a conservé intact dans un coin du monde, ensuite dans l'Evangile qui l'a mis en circulation ; et elle a su le démontrer et le venger si bien, qu'il n'est pas dans tout le domaine de la métaphysique une vérité qui resplendisse avec une aussi imposante évidence. Il tient dans ces trois affirmations, appuyées sur des preuves irréfutables : Il y a un Dieu, infini, souverainement parfait, vivant et véritable. Il y a un monde, composé de réalités objectives variées à l'infini, entièrement distinct de Dieu, contingent par conséquent ou n'ayant pas en lui-même sa raison d'être. Donc le monde n'existe pas par soi, il a été fait de toutes pièces, dans sa substance et dans sa forme. Par qui ? sinon par Dieu, l'Etre *plein*, tout-puissant, cause universelle de tous les êtres. — C'est la doctrine de la création, la seule solution vraie, la solution *spiritualiste*, chrétienne, ou même simplement déiste.

Mais cette doctrine a été, sinon complètement ignorée, du moins méconnue dans l'antiquité païenne. L'âge moderne, lui, ne l'a pas ignorée : c'était impossible en présence de la diffusion du *Credo* catholique ; mais soit orgueilleux dédain, soit haine déclarée contre un enseignement révélé, nombre de savants, à diverses époques et surtout au siècle dernier, n'en ont pas voulu pour guide dans leurs études sur la nature. En sorte que la question de l'origine du monde est redevenue de nos jours ce qu'elle fut dans l'antiquité : la grande pierre d'achoppement de la philosophie séparée, l'occasion ou le prétexte des systèmes les plus absurdes sur Dieu et sur l'univers. C'est ainsi qu'à l'encontre de la solution *spiritualiste* rappelée ci-dessus, d'autres solutions se sont produites, toutes fausses, sous des noms divers. Les voici.

1° Solution *dualiste*. Elle explique l'existence du monde par l'hypothèse d'une matière primitive et éternelle, qui tient d'elle-même son être et sa substance, et qui reçoit de Dieu son organisation et sa forme. Grâce à cette intervention divine, le chaos primitif devient *Cosmos*, l'ordre et la beauté y pénètrent dans la mesure où le permettent les résistances de la matière. Platon et Aristote ont adopté cette théorie, mais avec une notable différence. Le Dieu d'Aristote est le principe de l'ordre

[1] Préface de la 1e édition, p. XX de la trad. Regnard.
[2] *Ibid.*

du monde, non par voie d'initiative personnelle et à la façon des causes efficientes, mais par une attraction morale due à sa perfection, à laquelle la matière a obéi spontanément en vertu de sa tendance innée au bien. Le Dieu de Platon au contraire est, au vrai sens du mot, l'architecte et l'organisateur du monde, on dirait presque sa Providence : « Il prit du sein du désordre » la matière préexistante, « et il la soumit à l'ordre, pensant que cela était préférable. » *(Timée)*. Cette doctrine dualiste autrefois si puissante et qui a séduit beaucoup de grands esprits, n'a plus aujourd'hui qu'un intérêt historique. Sa fausseté d'ailleurs est évidente. Car, *a)* elle admet en dehors de Dieu un principe éternel, indépendant, la matière, qui limite son être, sa puissance et sa souveraineté. *b)* Elle laisse également en dehors de Dieu le monde des esprits, des âmes ; d'où l'on est amené forcément à conclure que ces substances immatérielles et simples sont, ou bien des portions de la substance divine, ce qui est le panthéisme, ou bien des forces indépendantes de Dieu, ne tenant de lui ni leur être, ni leur organisation, ni leur fin, ne lui devant rien par conséquent, et n'ayant ni lois à recevoir de lui, ni compte à lui rendre.

2° Solution *panthéiste*. Les panthéistes ne veulent point du dualisme, parce que, disent-ils, poser en face de Dieu un second principe éternel et nécessaire comme lui, c'est porter une atteinte mortelle à l'intégrité de la nature divine. Ils ne veulent pas davantage de la création, pour trois raisons principales : 1° la création, mystère inexplicable par sa nature, en dehors et au-dessus de la raison, échappe au contrôle de la science, qui a pour mission de tout comprendre et de tout expliquer ; 2° elle admet une substance réelle autre que Dieu, existant hors de lui, et par là-même elle limite Dieu et par conséquent le détruit ; car Dieu cesse d'être s'il n'est infini, et il ne l'est qu'à la condition d'être tout ; 3° enfin, elle abaisse la nature divine en faisant sortir le Créateur de son éternité immobile pour entrer dans la succession et la durée, dans le multiple et le divisible ; de plus, en lui supposant des motifs, des délibérations, des plans préconçus, elle humanise Dieu puisqu'elle introduit dans l'Etre pur des déterminations anthropomorphiques.

Cependant le fini, le multiple, le divisible, le monde enfin existe ; si ce n'est pas comme réalité substantielle, c'est au moins comme réalité phénoménale ; impossible de le supprimer. Alors, comment l'expliquer ? Eh bien ! le panthéisme l'absorbe en Dieu. Il pose en principe qu'il n'y a qu'une seule substance, Dieu, hors de qui rien ne peut ni exister, ni être conçu. Mais cette substance unique a deux aspects. Envisagée sous le premier, elle est l'être pur et indéterminé, l'absolu, l'un sans mélange de multiple ; envisagée sous le second, elle devient le relatif, le multiple, le fini, la substance déterminée par des évolutions, des épanouissements, des émanations successives. En sorte que Dieu tout entier est la réunion du fonds absolu qui constitue son essence, et de cette phénoménalité qui en est, sous le nom de monde ou de nature, le développement inépuisable ; Dieu est tout, et tout est Dieu ; Dieu devient les choses, et les choses deviennent Dieu.

Ainsi, l'*un* primordial qui se divise et devient une multiplicité infinie, sans cesser d'être un ; la substance émanant ses attributs, lesquels produisent à leur tour une innombrable quantité d'autres attributs ; l'être pur, indéterminé, qui se détermine ; l'abstraction par essence qui devient mère de toutes choses, qui évolue sans distinction d'elle-même, et fait rentrer finalement en son sein tout ce qui est sorti de sa plénitude ; le *néant-être* qui se fait *devenir* ; le *devenir* qui prend conscience de lui-même et se fait univers : voilà le *Credo* du panthéisme tant ancien que moderne ; voilà la solution qu'il donne du grand problème de l'origine des choses, et qu'il ose opposer au dogme de la création qu'enseigne la révélation et que prouve la raison !

Ce système, vaste ensemble de contradictions, d'absurdités et d'erreurs monstrueuses, après avoir joué un grand rôle dans l'antiquité païenne, est resté, depuis l'avènement du christianisme, l'un des plus redoutables adversaires de la philosophie spiritualiste et chrétienne. Tour à tour dogme religieux et système métaphysique, il a régné en maître dans l'Inde brahmanique, en Chine, en Perse, en Chaldée, en Egypte, dans la Grèce polythéiste et stoïcienne. Plus tard, au IIIe siècle de notre ère, il reprit vie avec Plotin et l'école néoplatonicienne, qui réunit dans une vaste synthèse les systèmes de la Grèce et la doctrine orientale de l'émanation. Au moyen âge, avec Averrhoès, il se dressa devant la scolastique comme son plus obstiné contradicteur. Il apparut en Italie avec Giordano Bruno au début de la Renaissance. Spinoza en Hollande, au XVIIe siècle, le fit jaillir de certains principes posés par Descartes, qu'il dénatura et poussa jusqu'aux extrêmes conséquences. Mais c'est surtout au XVIIIe siècle, et en Allemagne, qu'il prit un grand accroissement sous le nom de panthéisme *idéal*, avec Fichte, Schelling et Hégel le plus célèbre de tous, sans doute parce que c'est lui qui paracheva sa dernière métamorphose, la plus inintelligible et la plus absurde ; car Hégel, en proclamant l'identité du pour et du contre, de la thèse et de l'antithèse, de l'être et du néant, a donné au panthéisme sa vraie formule : l'absurde.

Et voilà la Philosophie de la nature, la « science allemande, » comme on l'a appelée, qui exerça une si grande influence et jouit d'une si stupéfiante célébrité au XIXe siècle, en France surtout ! On la vantait de toutes parts, cette science qui « créait des systèmes si hardis et si gigantesques. » Un moment elle fascina Cousin, au point qu'il faisait le pèlerinage de Berlin pour s'instruire auprès du sophiste. Vacherot, Renan furent séduits aussi, et entraînèrent à leur suite toute l'école critique ainsi qu'un certain nombre de professeurs de

l'Université, qui se donnèrent pour mission d'interpréter l'admirable philosophie de la « docte Allemagne. » Elle détruisait le Dieu réel, elle affranchissait l'homme de toute dépendance effective d'un être supérieur : n'est-ce point là le secret de son succès scandaleux et de sa vogue insensée parmi nos rationalistes libres penseurs ?

On s'est fatigué cependant de ces vieilles chimères du panthéisme rajeunies par les savants d'Outre-Rhin. Leurs rêveries creuses ne débarrassaient pas suffisamment de la cause première; on voulait une négation de Dieu plus radicale : la doctrine panthéiste y conduisait logiquement.

3° Solution *matérialiste*. En effet, d'une part, le panthéisme ancien confond si bien la substance divine avec la substance matérielle, que Dieu n'est plus que la forme plus ou moins consciente de l'univers ; d'autre part, le panthéisme idéaliste moderne admet Dieu, mais seulement comme le terme des évolutions de la nature et le suprême développement de toutes choses. Qu'est ce à dire ? sinon que, sous toutes ses formes, ce système identifie Dieu avec le monde, qu'il est athée par conséquent, puisqu'il ne reconnaît pas un Dieu auteur de la nature et qui s'en distingue. Mais s'il nie implicitement l'existence de Dieu, c'est donc que, selon lui, à l'origine au moins, tout était matière, et que la matière est le principe de tout, y compris la vie et la pensée. Ainsi le panthéisme se résout tout d'abord en athéisme : « Dieu est un bon vieux mot qui ne représente plus rien aux esprits éclairés ; la nature seule existe, et elle se suffit; il faut nous placer non seulement au-dessus des différentes religions, mais bien au-dessus de toute croyance en un Dieu quelconque [1]. » A son tour, l'athéisme a pour terme fatal le matérialisme, qui nie l'existence de *toute substance spirituelle :* impossible de rejeter Dieu et de croire encore à des esprits. Ce qui n'empêche pas que la réciproque soit également vraie, et que l'on doive dire : tous les matérialistes sont athées, comme tous les athées sont matérialistes. En sorte que le matérialisme athée est le fondement réel de tous les systèmes hétérodoxes inventés pour expliquer l'univers, car en tous se retrouve à la base, plus ou moins explicite, la négation de Dieu ; et dès lors qu'on nie Dieu et qu'on n'admet que ce qui tombe sous les sens, il ne reste que la matière et ses mouvements à qui l'on est obligé de tout rapporter, comme le fait l'école carrément matérialiste de nos jours.

Le matérialisme athée de la seconde moitié du XIXe siècle est le produit de ce qu'on a appelé la *Science contemporaine.* Il a débuté timidement, et sous cette forme atténuée il s'est appelé le *Déterminisme* physique ou physiologique. Notons en passant qu'il y a un autre déterminisme, psychologique celui-ci, qui consiste dans la négation du libre arbitre ; nous n'avons pas à en parler.

[1] Discours de M. Ch. de Gagern au convent des Francs-Maçons allemands-américains, 28 juin 1866.

Le déterminisme physiologique est un système scientifique qui limite la science humaine à l'étude des faits et des rapports physiques, *abstraction faite* des causes extra-matérielles préordinatrices de ces faits et de ces rapports. Convaincus de la nécessité de réagir contre la tendance à donner une trop grande place aux causes finales dans l'étude de la nature, aux dépens de l'étude des causes efficientes ; prétextant d'autre part que les causes premières et finales, relatives à l'origine et au *pourquoi* des choses, nous sont absolument impénétrables, tandis que les causes secondes ou prochaines, relatives aux conditions d'existence ou au *comment* des faits et des phénomènes, sont à la portée de notre connaissance ; des savants, à la tête desquels il faut placer l'illustre Claude Bernard, proclamèrent que la méthode expérimentale seule offrait une base solide à la science ; qu'en conséquence on devait dans l'étude de la nature écarter toute préoccupation systématique, et se renfermer dans l'observation des faits et des phénomènes, se bornant à en rechercher les causes immédiates ou *déterminantes.* Voilà l'unique champ de la science. Elle ne nie point qu'il y ait ou puisse y avoir d'autres causes, mais elle n'a pas à en connaître : c'est l'affaire de la philosophie. Comme on le voit, c'est du matérialisme, mais relatif seulement, dans le mode d'étude et d'enseignement, et non quant au fond, puisque réserve est faite d'abord d'une cause première intelligente et créatrice, ensuite de causes secondes autres que celles d'ordre physico-chimique et dépendant de l'essence impénétrable des êtres.

Mise en regard du dogme, la méthode expérimentale n'a rien d'illégitime ; car on peut très bien admettre que l'univers est un mécanisme fonctionnant par des forces naturelles, stables, créées de Dieu et préordonnées par lui aux fins qu'elles réalisent, sans son intervention directe, sauf de rares exceptions incapables de nuire à la systématisation scientifique. Cependant cette théorie a le tort très grave de rester neutre de parti pris, ou du moins indifférente à l'égard des causes premières et des forces immatérielles, portant à croire qu'en dehors des forces physico-chimiques il n'y a rien. Cette attitude n'est-elle pas déjà un grand danger pour la foi religieuse ? Et d'autre part, est-ce qu'elle répond à « l'impérieux besoin qu'éprouve la raison, après avoir épelé les phénomènes, de s'élever à des connaissances plus hautes, et de satisfaire, par de légitimes spéculations, ses aspirations natives vers la perfection, en remplissant les lacunes de l'expérience ? [1] »

Toute science reste forcément incomplète qui écarte la philosophie ; qui, sans nier le monde métaphysique, se refuse à considérer les liens qui le rattachent au monde physique, et précisément ces liens consistent dans les rapports nécessaires qui unissent les causes déterminantes des phénomènes aux causes premières et finales qui les

[1] Monsabré, *Carême de 1873*, 6e conférence.

régissent. Borner l'étude de la nature à la recherche expérimentale des faits, c'était mutiler la vraie science, et de plus ouvrir la voie au matérialisme proprement dit. L'école déterministe ne tarda pas à s'y précipiter.

Un obstacle se dressait devant elle : c'était la réserve — trop timidement affirmée toutefois par son chef Claude Bernard — de la croyance à une causalité première, intelligente et créatrice. Mais, se dirent nos savants, cette causalité, qui ne saurait être que Dieu, échappe au contrôle scientifique ; jusqu'alors elle n'a pas cessé de donner lieu à des débats interminables entre les théologiens et les métaphysiciens. Que conclure de là, sinon que cette croyance ainsi discutée n'est qu'une croyance à l'état problématique, que l'objet en demeure *inconnaissable*, et à ce titre n'a pas droit à une place dans la science humaine ?

Sur quoi d'ailleurs repose cette croyance ? Les hommes jusqu'ici n'ont-ils pas été dupes des créations de leur propre esprit ? Au lieu d'étudier les phénomènes et leurs lois, ils se sont égarés dans des recherches sur la cause première et finale de l'univers. Pendant longtemps ils ont admis comme un dogme d'origine divine l'existence *d'agents surnaturels* produisant tous les effets physiques : l'esprit humain alors était dans la phase *théologique* qui donna naissance aux *religions*. Ensuite, reconnaissant leur erreur et rejetant les agents surnaturels, ils les remplacèrent par des forces abstraites imaginées par de prétendus philosophes, inhérentes aux divers êtres du monde, et conçues comme capables d'engendrer par elles-mêmes tous les phénomènes observés : ce fut la phase *métaphysique*. Aujourd'hui enfin la science, comprenant la vraie position de l'homme au sein de l'ordre dont il fait partie, renonce aux causes premières distinctes de la nature, comme étant de pures hypothèses, et se renferme exclusivement dans l'étude des lois effectives des phénomènes physiques : nous en sommes à la phase *positive* de l'humanité, celle des recherches précises et fécondes substituées aux spéculations stériles des méthaphysiciens et des théologiens, celle de la science véritable.

Ainsi ont raisonné : en France, Auguste Comte, Littré et Taine ; en Angleterre, Tyndall, Huxley, Spencer, Stuart-Mill ; en Allemagne, Buchner ; en Suisse, C. Vogtt ; en Italie, Moleschott ; et à la suite de ces maîtres, des multitudes de disciples ou d'adeptes qui se sont faits les vulgarisateurs de leurs doctrines. Le Déterminisme s'était métamorphosé en *Positivisme*.

Avec celui-ci disparaissaient fatalement les réserves de celui-là en faveur de la cause première et finale, bannie de la science, d'abord parce qu'elle n'avait pour appui que de prétendues révélations incapables de soutenir la critique ; ensuite parce que, « avec l'idée conservée d'un Dieu, on serait toujours gêné, car on n'oserait pas raisonner à son aise sur les causes par respect pour lui... Il faudrait tenir compte de la prière et de la providence ; la science en définitive ne reposerait jamais sur des lois absolument fixes [1] », la porte restant ouverte à des hypothèses d'interventions mystérieuses dans les faits cosmiques et humains.

Entre le Déterminisme, matérialisme de méthode simplement, et le matérialisme proprement dit, la distance était franchie. Plus de Dieu, ou de cause première et finale ; seule la matière restait, avec ses forces inhérentes déterminant tous les phénomènes de l'univers. « Le monde n'est pas un effet, car il est lui-même sa cause efficiente. Le principe de tout ce qui existe, sous le rapport de la substance comme de la forme, c'est l'activité immanente, la virtualité plastique de l'univers... La vie universelle en est le développement, et l'esprit lui-même a pour base la nature ; il ne s'est point trouvé à la racine des choses, il en est le complément et l'épanouissement... Placer la première cause en dehors du système du monde, en faisant un être de cette cause et le décorant d'un mélange incohérent d'attributs physiologiques et de perfections métaphysiques, c'est créer une monstrueuse idole et nous condamner à une série de non-sens et d'absurdités [2]. »

Rien de plus catégorique que cette négation du Dieu créateur. Ce qui n'est pas moins net, c'est que tout ce qu'on lui retire on le transporte à la matière, unique et suprême existence, mère féconde de toutes choses. En fait, il n'y a qu'une substitution, et Leibnitz a bien dit : « Une nature universelle doit nécessairement devenir une idole. » C'est le matérialisme absolu, enfanté par la science contemporaine. Il peut se définir : « Un système scientifique qui, écartant des connaissances humaines toutes les causes autres que les causes déterminantes des phénomènes, traite ces dernières comme indépendantes, et les prend pour explication d'une nouvelle théorie des choses basée sur la virtualité de la matière à la place du dogme de la création [3]. »

Or, tel est précisément l'objet du livre qui a pour titre *Force et Matière*, qualifié avec juste raison de « Manuel du nouveau Matérialisme » ; car il ne se borne pas, ainsi que beaucoup d'autres écrits sur le même sujet, à tel ou tel point de la doctrine matérialiste, mais il expose le système tout entier. Une analyse succincte nous le montrera dans ses principes et ses applications prétendues scientifiques, auxquelles rien n'échappe. A côté de l'erreur nous placerons la vérité, en donnant article par article une réfutation suffisante des théories présentées par Buchner au nom de la libre pensée matérialiste et athée contemporaine.

III. — Buchner et le monisme, principe fondamental du matérialisme.

« Pas de matière sans force, pas de force sans matière. » — Cette formule, par laquelle débute

[1] Taine, *Le Positivisme anglais*, p. 5.
[2] Vacherot, *La métaphysique et la science*, passim.
[3] P. Pesnelle, *Le dogme de la création et la science contemporaine*, p. 24.

Buchner et dont il n'est certes pas l'inventeur, est la base et le résumé de la théorie soi-disant scientifique de l'univers, qu'il entreprend d'exposer dans *Force et Matière*. En voici d'après lui le sens et la portée.

I.— Qu'est-ce que la matière, et qu'est-ce que la force ? L'essence de l'une et de l'autre nous est totalement inconnue. Ce que nous savons, c'est 1° que la matière existe, qu'elle s'impose à l'observation et à l'expérience, qu'elle a pour elle, selon la parole d'un savant de l'école, la majesté du fait, c'est-à-dire l'évidence de sa réalité objective ; c'est 2° que la matière est active, car son activité se manifeste sous la forme de mouvements, de changements, de transformations sans nombre, et on lui donne le nom de *force ;* c'est 3° que l'union des deux, la matière et la force, ou mieux la matière active et forte par elle-même constitue le monde tout entier, avec tous ses phénomènes. Rien sans elle, tout par elle. En sorte que matière et force ne sont pas deux entités distinctes, mais deux mots qui expriment au fond une seule et même chose considérée sous deux aspects différents, et cette chose unique est la substance de l'univers.

De là la formule : « Pas de matière sans force, et pas de force sans matière. » Formule vraie, dit Buchner. « Pas de matière sans force, » d'abord. En effet, si primitive qu'on l'imagine, une substance sans propriétés est un non-sens, que la raison rejette et que l'expérience cherche vainement dans la nature. L'idée de matière s'évanouit dès qu'on veut la séparer de l'idée de force. — Ensuite, « Pas de force sans matière. » Des forces actives sans matière, seules la superstition et l'ignorance ont pu les admettre. Lumière, chaleur, électricité, magnétisme, affinité, pesanteur ou attraction, répulsion, en un mot toutes les forces, de quelque nom qu'on les appelle à tort ou à raison, pondérables, impondérables, physiques, chimiques, vitales, instinctives, intellectuelles, morales, etc., la science les nie en dehors de la matière, parce qu'il est impossible de les constater autrement que par les propriétés, les modifications ou les mouvements que nous percevons dans les corps, mouvements moléculaires et atomiques qui, selon leur degré de puissance, changent plus ou moins les rapports réciproques ou les divers états d'activité des plus petites particules. Une force ne peut donc pas plus exister sans matière que la vision sans organe visuel, ou l'intelligence sans organe intellectuel. Ainsi raisonnent Hœckel, Moleschott, F. Mohr, Cotta, Spiller, Weiss, Dubois-Raymond, A. Lefèvre, Du Prel, C. Vogtt, Taine, etc., qui tous définissent la force une simple propriété ou une fonction de la matière, s'identifiant et formant avec elle un être *un,* indivisible en réalité, séparable seulement par la pensée.

La même formule en second lieu est grosse de conséquences. Ce n'est que trop vrai ; témoin le livre tout entier, où elle se développe dans des applications qui embrassent tout. Mais ces applications si étranges et si variées doivent conduire à une seule conclusion définitive, et l'auteur se hâte de la signaler de suite, sauf à y revenir sinon à chaque page, du moins à chaque chapitre ; car son ouvrage n'a qu'un but, catégoriquement avoué : la mettre en relief au nom de la science, et la justifier. Cette conclusion, la voici : Il n'y a pas de Créateur. « Ni la matière n'a pu créer la force, ni la force la matière, car ce qui ne peut se séparer n'a jamais pu exister séparément. Donc le monde n'a pu être créé ; il est et il sera de toute éternité. » L'idée d'une force créatrice, extérieure au monde, cause première et unique de l'univers, l'ordonnant et le régissant, est absurde. Cette force n'a pu exister ni avant ni après l'origine des choses, car avant ou après, une pareille force est inconcevable dans un état d'inactivité ou de repos, et d'ailleurs il n'y a pas de force sans matière. D'autre part, elle n'a pu surgir tout à coup du néant en se créant elle-même d'abord, comme si elle était sa propre cause, créer ensuite tous les êtres, et de quoi ? puis disparaître aussitôt l'acte accompli, en se fondant dans le grand Tout. L'idée d'une existence momentanée pour une force quelconque en implique la négation ; en effet la force est indestructible comme la matière. Donc, pas de Créateur, pas de Dieu ; à moins qu'on ne veuille donner ce nom, mais en le dépouillant de tout sens théologique, à l'être matière et force tout à la fois qui est la base primordiale des choses. Encore est-il préférable de l'écarter absolument dans les recherches et les démonstrations scientifiques.

II. — Ainsi, tout ce qui existe est matière, ou mouvement, c'est-à-dire force de la matière. La vraie et unique substance du monde, c'est la matière essentiellement douée de forces inhérentes d'une puissance d'évolution indéfinie. Tel est le principe fondamental de la doctrine matérialiste condensée dans la formule : « Pas de matière sans force, pas de force sans matière. »

Or, que penser, et de la formule, et du principe fondamental qu'elle contient ?

a) Et d'abord la formule. Elle est vraie ou fausse, selon le sens qu'on attache au mot *force* et l'explication qu'on en donne. Si par la *force* on entend l'activité à un degré quelconque, il est juste de dire que la force ne va pas sans la matière, et que la matière est inséparable de la force. L'activité en général est un principe de déterminations ou modifications propres ou étrangères, et ce principe peut agir avec ou sans intelligence. Or, y a-t-il dans la matière brute existante un principe de changements, une activité ? L'expérience constante universelle autorise à l'affirmer. Toute substance matérielle possède des propriétés naturelles par lesquelles se traduit son action, se révèle son activité propre, sa *force,* si l'on veut, et s'opèrent, moyennant un flux et un reflux d'actions et de réactions des corps les uns sur les autres, les changements sans nombre, les

transformations les plus variées dans le monde physique. Nous n'avons point, il est vrai, l'intuition sensible de cette activité corporelle; mais la série continue des modifications de la matière, leur succession invariable selon des lois fixes accusant une action réciproque des éléments matériels, obligent d'admettre là une activité véritable. La nier, ce serait aller à la fois contre l'expérience et contre le sens commun qui, des phénomènes observés dans la matière, conclut à la présence d'un *substratum* d'activité de même ordre, qu'elle soit sensible ou non.

Du reste la métaphysique vient ici à l'appui de l'expérience. En effet, la matière est un être, une substance. Or, pour la substance, être et agir sont une seule et même chose. Car, être c'est exister sous une forme déterminée, et l'on ne peut admettre une forme déterminée sans une activité qui la détermine; être, c'est manifester son existence, et par là-même c'est agir. Il est vrai, l'être ne manifeste pas, par cela même qu'il est, toutes les activités dont il est capable ; mais du moment qu'il est, il prouve son existence par une ou plusieurs de ses actions possibles, et toute la durée de son être n'est que le développement de ses diverses activités. Les propriétés, les attributs peuvent exister en puissance ou en acte ; la substance, elle, n'existe jamais qu'en acte, par conséquent elle agit par là-même qu'elle est, sans quoi elle ne serait pas.

De là il faut conclure que la matière possède en elle-même un principe d'activité, que ses propriétés ne sont que des activités diverses de ce principe actif, lequel se manifeste sous des modalités différentes selon les actions différentes qu'il accomplit. Que l'on donne à ce principe reconnu dans la matière le nom de *force*, et que l'on dise : « *Pas de matière sans force*, » rien ne s'y oppose, s'il reste bien entendu : 1° qu'il ne s'agit ici que d'une force purement matérielle, puisque cette force n'étant pas autre chose qu'un état de la matière en activité, il est impossible qu'elle appartienne à un ordre différent; 2° que cette force, matérielle, n'est qu'une force de second ordre, une activité improprement dite, qui n'a et ne saurait avoir ni spontanéité, ni liberté, et dont le développement reste sous la dépendance de certaines conditions absolument nécessaires ; en sorte que, bien qu'activité, elle garde quelque chose de la possibilité ou de la puissance, et ne peut passer à l'acte sans le concours d'une cause étrangère. De son vrai nom, cette force de la matière s'appelle l'*Inertie ;* inertie non pas absolue, mais seulement relative, en ce sens qu'elle est toujours prête à entrer en mouvement dès qu'elle se trouve dans la condition voulue pour se manifester [1].

Mais le matérialisme proteste contre ces conclusions de la vraie science et de la philosophie traditionnelle. Il ne reconnaît qu'une espèce de force, qu'une activité, parce qu'il n'admet qu'une substance, la matière ; et cette force unique, c'est la matière même, active par soi, à la fois cause première, cause seconde, cause unique de tout. Pour lui la force est essentiellement matérielle, et rien autre ; matérielle, non seulement la force qui agit et réagit dans les corps bruts, mais encore celle qui vit, celle qui sent, celle qui pense, celle qui a conscience d'elle-même, qui est spontanée et libre, aussi bien que celle qui est aveugle, inconsciente, nécessaire. Tel est bien le sens de la fameuse formule : « Pas de matière sans force, pas de force sans matière, » laquelle entendue ainsi est le comble de l'absurdité, nous le verrons dans toute la suite de ce travail.

Et cependant, c'est cette formule élevée à la hauteur d'un axiome, que Buchner et ses pareils mettent à la base de leur système. Et ils la donnent comme étant l'expression du principe fondamental du matérialisme scientifique complet, enseigné de nos jours. Négation radicale, absolue, de tout être immatériel ou spirituel, elle ne laisse debout que la seule matière. C'est en un mot la formule du *Monisme* matérialiste, dressé audacieusement en face du *Dualisme* spiritualiste traditionnel, qui admet comme constitutifs du Cosmos deux substances spécifiquement distinctes, possédant chacune une activité, une force propre de même nature, la substance matérielle ou corporelle, et la substance immatérielle ou spirituelle.

Pour le Monisme donc, ni Dieu, ni âme humaine distincte du corps, ni esprit d'aucune sorte ; la matière est tout et cause de tout. Voilà l'article premier du *Credo* de l'école matérialiste contemporaine. Il n'est pas nouveau. Et en vérité, on demeure stupéfait devant l'impudent orgueil de cette école, s'intitulant école de la *Pensée nouvelle*, école de la *Science*, quand on sait que sa doctrine est vieille de plus de deux mille ans, qu'elle n'est qu'un plagiat de celle de Démocrite, d'Epicure, de Lucrèce, et autres sophistes de la Grèce et de Rome. Car, au fond, c'est la même théorie, plus scientifique en apparence, plus compliquée par là-même, mais non moins inepte et injustifiée.

b) Arrêtons-nous en effet à son principe fondamental, en attendant d'en connaître les applications.

« Tout est matière. » Est-ce bien sûr ? Oui, dit Buchner. Et à peine cette proposition si carrément formulée, voici que, quelques pages plus loin, notre savant lui en oppose une autre qui met la première à néant. « Nous avons défini, dit-il, la force une propriété de la matière, et nous avons vu que toutes les deux sont inséparables. Pourtant l'idée de chacune est très divergente de l'autre; oui, l'une n'est en quelque sorte que la négation de l'autre; du moins nous ne saurions définir l'*esprit*, autrement la *force*, si ce n'est que

[1] Cf. Balmès, *Philosophie fondamentale*, t. III, l. x, ch. 13, 14, 15. — Frédault, *Anthropologie physiologique*, l. II, ch. 1, 2, 3.

c'est quelque chose d'immatériel qui exclue la matière, ou qui soit opposé à cette dernière. » Mais, philosophe, si la force est opposée à la matière et l'exclut, si elle est immatérielle, si elle est esprit, que devient votre principe : « Tout est matière » ?

Ailleurs il dit : « C'est grâce aux philosophes et aux savants matérialistes, que l'homme s'élève de plus en plus au-dessus de la matière, domptée par la sience et le travail de chaque jour. » Quoi ! Il y aurait donc dans l'homme un élément supérieur, d'une nature autre que la vile matière et capable de la mettre sous le joug ? — Mais laissons ces premières contradictions ; nous en relèverons bien d'autres. Il en ressort toutefois que, même pour les coryphées du matérialisme, son dogme fondamental n'est rien moins que solide ; et sur une base chancelante, comment prétendre élever le temple de la science ?

Ils s'en vantent cependant. Mais avec quels matériaux bâtiront-ils l'édifice ? Non pas, certes, avec les intuitions et les inductions transcendantes de la raison humaine ; non, cela c'est de la métaphysique, et la métaphysique c'est l'illusion, c'est le rêve, l'hypothèse absurde, mais ce n'est pas la science. La science ne repose que sur des faits, parce que seuls les faits sont accessibles à la raison ; la science n'admet que ce qui est constaté par l'expérience : l'empirisme est sa règle souveraine, unique.

Donc, le matérialisme déclare qu'à son point de départ il ne veut tenir compte que des faits et des phénomènes. Or, voici que son principe fondamental est battu en brèche précisément par les faits et les phénomènes.

C'est un fait, déjà, que nous avons l'idée précise d'êtres tout à fait différents, par nature, de la matière, l'idée de forces qui lui sont supérieures. D'où pourrait nous venir cette idée, si jamais n'avait existé rien autre chose que la matière ? Est-il possible d'admettre qu'un être enfante l'idée de ce qui n'est pas et n'a jamais été, ni en soi, ni dans ses éléments ? Nous concevons sans peine les chimères, parce que la nature visible nous offre ici et là les matériaux nécessaires que nous combinons selon notre fantaisie ; mais pour l'idée de Dieu et de l'âme, la même nature ne nous fournit rien, puisqu'elle n'a rien absolument de l'essence que nous leur attribuons ; d'où pour l'esprit humain impossibilité radicale de concevoir cette essence, supposé que la matière soit le seul être actuel et possible. Devant ce fait et ce raisonnement de simple bon sens, que devient le principe fondamental du matérialisme ? Mais voici d'autres faits et d'autres phénomènes.

Il est de toute évidence que l'univers ne se compose pas uniquement de choses matérielles ; au contraire, la dualité s'y manifeste partout. Parmi les êtres, les uns sont inactifs d'eux-mêmes, inertes, les autres actifs ; les uns animés, vivants, les autres inanimés ; les uns sentent, les autres non ; les uns sont conscients, les autres inconscients ; les uns pensent, raisonnent, comparent, jugent, se souviennent, se forment des images des choses, se décident spontanément, veulent librement, si librement qu'ils ont le pouvoir de contrarier par leurs déterminations et la nature et la morale ; les autres sans pensée, sans jugement, sans liberté, n'obéissent qu'à la nécessité. Or, tous ces êtres aux aptitudes si essentiellement opposées ne diffèrent-ils pas de même sous le rapport de l'essence et de la nature ? Qu'y a-t-il de commun entre l'inertie et l'activité proprement dite, entre la vie et la mort, entre la sensibilité et l'insensibilité, entre le *moi* et l'absence de *moi*, entre la pensée simple, subtile, non sensible, et la grossière matière, entre le mouvement propre, spontané, et le mouvement reçu, entre la liberté et la nécessité ? Donc, deux ordres d'effets et de phénomènes dans cet immense assemblage d'êtres que nous appelons le monde ; donc, deux principes, deux causes spécifiquement distinctes : la logique l'exige en toute rigueur.

Remarquons aussi que tous ces êtres sont bornés, finis, contingents ; d'où je conclus à l'existence d'un autre être infini, nécessaire, sans lequel rien ne serait. Mais l'infini est immuable, et la matière essentiellement changeante ; donc l'être nécessaire, infini, n'est point matière, la matière n'est pas tout, et le monisme qui contredit la raison et les faits est une insigne folie.

Nous constatons encore que le monde est assujetti à des lois : lois inorganiques qui gouvernent la matière brute, garantissant une uniformité constante entre les mouvements qu'on lui imprime et les effets qui en résultent ; lois sidérales qui règlent les attractions mutuelles des corps célestes à des distances immenses et dirigent leur course dans l'espace ; lois organiques qui président à la naissance, à l'accroissement des végétaux et des animaux, et en plus, pour ces derniers, au développement de leurs instincts ; lois intellectuelles et morales enfin, toutes différentes des précédentes par leur nature et leurs applications, données aux êtres doués de raison et de liberté. Or ces lois, voilà encore des effets et des phénomènes qu'il est impossible de ranger sur le même plan ; car les unes se manifestent dans les êtres intelligents et libres, les autres dans les êtres où ne se révèle rien que de matériel. Donc, encore une fois, le monde ne forme pas un bloc unique, auquel il soit permis de donner le nom de matière. Et d'ailleurs toute loi accuse un législateur, une intelligence par conséquent. Mais la matière, de l'aveu même de ses souteneurs les plus décidés, est aveugle et stupide. Concluons donc encore : la matière n'est pas tout.

C'est du reste ce qu'a toujours enseigné le spiritualisme, depuis Socrate, Platon et Aristote jusqu'à notre époque. Tous les philosophes de quelque valeur ont soutenu l'existence des esprits, Dieu et l'âme, affirmant de l'âme en particulier que c'est une substance simple, indivisible, immatérielle. Telle fut aussi, telle est encore la

croyance de tous les peuples, civilisés ou barbares, qui n'ont jamais cessé de mettre une distinction radicale, essentielle, entre la matière ou le corps, et l'âme ou l'esprit. Or, une affirmation si constante, si unanime, en accord si parfait avec la raison, le bon sens et les phénomènes, sur un point de doctrine aussi capital et tant de fois étudié avec un soin extrême par les plus grands génies, ne saurait être que l'expression de la vérité. Aussi un déiste de renom, Jean-Jacques Rousseau, n'a pas hésité à prononcer cette condamnation du matérialisme : « Je ne vois dans le philosophe matérialiste qu'un sophiste de mauvaise foi, qui aime mieux donner le sentiment aux pierres que d'accorder à l'homme une âme spirituelle. »

Ainsi donc, le matérialisme a tort d'invoquer les phénomènes pour en déduire son principe fondamental. Le matérialisme n'est pas dans les faits, car les faits sont contre lui ; et s'il était vrai que la science ne résulte que des phénomènes dûment constatés, il devrait avoir la franchise de confesser que, dès son début, il se place aux antipodes de la science.

Est-ce à dire cependant qu'il n'aperçoit pas la dualité qui se manifeste dans l'univers ? Et comment ne la verrait-il pas ? Mais cette dualité implique nécessairement la notion de Dieu et de l'âme, et Taine l'a dit : Dieu est un gêneur, l'âme responsable une gêneuse. L'école matérialiste ne veut ni de l'un ni de l'autre ; en conséquence elle écarte *à priori* de sa théorie de l'univers Dieu et l'âme, toute essence extra-matérielle, déclarant ne vouloir tenir compte que des faits sensibles. D'où il suit que le matérialisme n'est qu'un système de parti pris, une doctrine arrêtée d'avance, « un but auquel on veut arriver *per fas et nefas*, et non une conclusion légitime de la science expérimentale [1]. » Soit ; mais il faudra bien quand même trouver une explication à la dualité, et savoir de la matière, principe unique, faire jaillir les deux ordres de faits qu'il est impossible de méconnaître. Quelle tâche pour le matérialisme ! Buchner en viendra-t-il à bout ?

IV. — Buchner et les attributs de la matière.

Si la matière est tout, elle remplace Dieu, et alors il faut absolument qu'elle réponde à toutes les idées que nous avons de Dieu ; il faut que tous les attributs qu'il ravit à Dieu, le matérialisme les transporte à la matière. C'est ce que tente Buchner dans une série de chapitres où nous devons le suivre. Sa doctrine brièvement rappelée, nous lui opposerons celle du spiritualisme traditionnel.

I. — A diverses reprises, dans son livre fameux, Buchner s'emporte contre les spiritualistes en général, et surtout contre les théologiens, les accusant d'affirmer sans prouver, de dogmatiser à outrance. Le reproche tombe à faux. C'est bien lui qui procède par affirmations gratuites, qui dogmatise sans cesse, n'ayant guère d'autre appui que des hypothèses presque toujours contredites par l'expérience et la raison. Du dogmatisme effréné, nous en avons vu un beau spécimen dans le principe fondamental ; en voici un autre à propos des attributs de la matière.

1° La matière est *immortelle,* ou *éternelle :* pour lui, ces deux termes sont à peu près synonymes. La preuve, la seule qu'il apporte, c'est que la matière est indestructible. Au milieu de toutes les transformations qu'elle subit, sa masse reste perpétuellement la même ; les molécules désagrégées passent tout entières, la balance du chimiste le démontre, dans de nouveaux êtres comme parties composantes, en sorte que destruction et reproduction se donnent partout la main dans une chaîne sans fin. Indestructible, la matière est donc immortelle ; or ce qui ne peut cesser d'exister n'a pu commencer non plus ; donc la matière n'a pas été créée, elle est éternelle.

De même la *force :* « Inhérente en quantité infinie à la masse infinie de la substance matière, elle parcourt avec elle et dans l'union la plus intime un cercle sans interruption et sans fin. » Les forces différentes se métamorphosent les unes dans les autres selon une loi d'équivalence imperturbable, qui les modifie selon la qualité, mais jamais sous le rapport de la quantité. D'où il suit que ces forces étant productives de toutes les modifications, la source du mouvement dans la nature reste invariable éternellement.

2° La matière, infinie dans la durée, est *infinie* aussi *dans l'espace,* ou en étendue ; et sous ce rapport elle est infinie de deux manières : infinie dans le très petit, infinie dans le très grand. C'est ce qu'attestent le microscope et l'analyse spectrale pour l'infiniment petit, et pour l'infiniment grand le télescope et les calculs astronomiques... Impossible de se faire une idée de la limite de l'espace, et par là-même de la matière.

3° La matière a une *valeur infinie.* Dans son ensemble en effet elle est la mère de toutes choses. Nébuleuse primitive elle renfermait dans son sein, en puissance, tous les êtres de formation ultérieure, toutes les forces, physiques, chimiques, intellectuelles ; l'esprit est la dernière de ses productions, la plus tardive, mais aussi la plus glorieuse. Donc, que l'on cesse de regarder la matière comme une chose grossière, informe, inerte, morte, comme une gueuse en haillons. Qu'on cesse de la mépriser, ainsi que l'ont fait le brahmanisme, la philosophie platonicienne, et en général tous les spiritualistes. Le christianisme est allé plus loin encore, puisque, avec l'apôtre Paul, il commande de la crucifier dans sa propre chair, de la tenir sous le joug de l'esprit né d'elle pourtant, en vue des récompenses de l'au-delà. Mais une pareille aberration n'est plus possible aujourd'hui ; car la science moderne, en nous montrant l'univers indépendant de toute puissance supérieure, et si riche et si beau en lui-même, nous

[1] Monsabré, *loc. cit.*, p. 230.

apprend à l'estimer, à l'aimer, à en jouir durant la vie, plutôt que de le torturer dans nos personnes en rêvant des joies chimériques du ciel.

4o La matière a le *mouvement*. Mouvement universel, dans la masse, dans l'espace, dans les molécules et les atomes : de là les actions et réactions, les changements incessants de forme, d'état, de propriétés, de forces et d'activité, dans l'infiniment grand et dans l'infiniment petit. Mouvement inséparable : pas de matière sans mouvement, pas de mouvement sans matière ; le repos, l'équilibre ne sont que relatifs ou apparents. Mouvement spontané, autonome, indépendant, variable dans ses formes, mais immuable dans son intensité. En conséquence, mouvement incréé, éternel comme la force et la matière.

Cette doctrine, posée en axiome par les atomistes grecs Leucippe et Démocrite et leurs continuateurs Epicure et Lucrèce ; rejetée par Anaxagore, les Platoniciens et toute la philosophie scolastique jusqu'à Descartes, Spinoza et même Newton, qui ont admis comme nécessaire un esprit, premier moteur du monde ; reprise ensuite par Leibnitz dans sa théorie des monades actives, soutenue par toute l'école matérialiste du XVIIIe siècle ; cette doctrine, dit Buchner, est de tous points conforme à celle que professe la science contemporaine.

5o Du mouvement inhérent à la matière découlent comme conséquences :

a) Sa forme. La forme n'est point un principe distinct, ayant un rôle à part ; c'est un *résultat nécessaire*, « le produit des actions et réactions d'une foule de causes, de contingences ou de forces, d'influences intérieures et extérieures, aveugles et inconscientes, mais qui en raison de leur activité incessante dans tous les lieux et dans tous les temps, ne peuvent faire autrement que de se manifester comme agissant d'après un ordre et un arrangement en séries qui se suivent, graduelles et parfaites. » Rien donc de surprenant dans l'état de beauté que présente aujourd'hui la matière ; elle y est parvenue d'elle-même, en dehors de tout plan préconçu et de toute force créatrice étrangère.

b) L'immutabilité de ses lois. Produit de la matière même, ces lois ne font qu'un avec elle, et partant elles sont comme elle, nécessaires, immuables, indépendantes, éternelles. D'où il suit qu'il n'y a pas de miracle ni réel, ni possible, tout arrivant naturellement par le jeu régulier des substances et des forces immanentes. Ce point est « de toute certitude scientifique. » Aussi, désormais la croyance à un Dieu personnel dont la volonté suprême interviendrait dans les phénomènes de la nature, quels qu'ils soient, ne saurait plus persister que chez les ignorants. Le monde est une horloge réglée une fois pour toutes, où tout se fait mécaniquement. Si la foi admet une puissance étrangère qui le gouverne, la science repousse cette puisance comme insaisissable et indémontrable.

c) L'universalité de ses lois. Le *Tout* infini qui est le monde sensible est composé des mêmes substances, animé par les mêmes forces, régi par les mêmes lois. La science le démontre pour la *gravitation*, force primitive identique dans les corps célestes et dans les corps terrestres ; pour la *lumière*, qui a la même composition, les mêmes lois de réfraction, la même vitesse pour notre globe et pour toute l'étendue de l'espace cosmique ; pour la *chaleur*, qui tient sous son étroite dépendance l'électricité, le magnétisme, l'affinité et tous les modes de combinaison ou de décomposition chimique. D'où l'on a pu conclure, à l'aide de l'analyse spectrale, à l'identité des éléments répandus dans le Cosmos avec ceux de notre planète. Donc la matière et l'esprit ne diffèrent point, sont le produit des mêmes forces, et les mêmes lois gouvernent l'un et l'autre.

II. — Tel est l'enseignement de Buchner sur les attributs ou qualités de la substance unique, la matière. Il est logique, conforme au principe fondamental, mais comme celui-ci sans valeur aucune, ou philosophique ou scientifique. Reprenons-le point par point, et essayons d'en démontrer la fausseté sous le double rapport de la science et de la métaphysique.

1o *Eternité et infinité* de la matière. — La matière est éternelle, et par là-même infinie. Voilà, on le conçoit, le point capital du système, duquel se déduit logiquement tout le reste ; car l'infini dans la durée emporte l'infini dans l'espace, et l'infini se confond *in re* avec le nécessaire, l'absolu, l'indépendant, le parfait, le tout-puissant, etc... : la matière est tout cela, si elle est infinie. Buchner l'affirme au nom du matérialisme ; mais affirmer ne suffit point, il faut prouver, et ici la démonstration devrait se présenter triomphante, sans réplique possible, puisqu'il s'agit du principe même qui porte la théorie tout entière.

Or, lisez Buchner ; sa démonstration est d'une pauvreté à faire rougir le plus ignorant des matérialistes. Pour l'éternité de la matière, une preuve, une seule, demandée à la chimie, et cette preuve est absolument caduque. La chimie démontre que la matière est indestructible ; donc, conclut-il, elle est éternelle. Indestructible en fait, nous l'accordons ; mais cette indestructibilité de fait ne prouve rien en faveur de l'éternité, s'il existe une cause créatrice toute-puissante capable d'anéantir la matière. Etablissez solidement, si vous le pouvez, que cette cause première intelligente n'existe pas : alors nous déclarerons la matière également indestructible en droit, par elle-même, par la nécessité de sa nature, et avec vous nous conclurons à son éternité. La science matérialiste a-t-elle fourni cette démonstration ? Loin de là ; *à priori* elle repousse cette cause première, sans fournir aucune preuve de sa non-existence, sans détruire aucune des preuves de son existence. Elle ne veut reconnaître que des causes physiques ; en conséquence elle n'est pas admise à déduire l'éternité de la matière du fait de son indestructibilité : conclu-

sion fausse comme dépassant de beaucoup les prémisses. La balance du chimiste ne nous apprend donc rien sur cet attribut de la matière.

Serons-nous mieux renseignés quant à son infinité par le télescope de l'astronome, le microscope du physicien ou l'analyse spectrale? Pas davantage. Etranges, admirables, ravissants tant que l'on voudra, les faits qu'ils nous révèlent. Toutefois il est un point où s'arrête l'action des instruments les plus perfectionnés, où la science expérimentale aussi finit. Là, en face de l'insondable mystère de l'immensité de l'étendue qui échappe à toute vérification sensible, il lui siérait de se taire. Eh bien! non, elle se prononce hardiment et déclare sans raison que la matière est infinie.

Son erreur est voulue. Car, d'une part, elle tire de l'observation des conséquences qui n'y sont nullement contenues, mais dont elle a besoin pour la cause qu'elle défend de parti pris; d'autre part elle dédaigne de propos délibéré les lumières de la métaphysique qui, pénétrant bien plus loin que la science empirique et allant jusqu'à la racine des choses, la sauverait de ses témérités. En effet, la métaphysique, en nous donnant la notion exacte de l'infini et du fini, du temporel et de l'éternel, du nécessaire et du contingent, démontre de la façon la plus péremptoire l'impossibilité radicale de reconnaître comme appartenant à la substance matérielle aucun attribut absolu, tout en elle, au contraire, étant relatif, susceptible de plus et de moins.

Comment d'abord serait-elle immense, infinie? L'infini, c'est la plénitude de l'être dans tous les sens, toujours en acte et immuable. Notre esprit ne le conçoit qu'en supprimant tout nombre et toute limite. Mais la matière ne répond nullement à ce concept. Elle est finie; son caractère, le même partout, toujours, c'est le nombre, et par là-même la limite. Non seulement les êtres distincts s'y multiplient, mais chaque être et chaque portion d'être se résout en une foule innombrable d'éléments, que ne sauraient atteindre ni les yeux ni les instruments. Or, vous aurez beau additionner toutes ces quantités finies, fussent-elles toutes présentes à la fois, ce qui est irréalisable puisque la succession est la loi des choses, vous n'obtiendrez pas un nombre infini: un nombre actuel infini d'unités successives révolte l'intelligence. On peut commencer *hic et nunc* une chaîne successive infinie *en puissance*, qui ne sera jamais terminée et n'existera jamais tout entière; mais une chaîne successive *actuellement* infinie et terminée est une contradiction. Fût-il possible le nombre actuel infini, « ce serait mentir aux faits que de l'affirmer; car un nombre infini dans la matière créerait le plein absolu, le plein à son maximum de densité; alors le vide devient absurde, l'espace chimérique, les formes se confondent, les mouvements s'arrêtent, le monde n'est plus qu'une masse, une nuit, un repos immense [1]. »

[1] Monsabré, *loc. cit.*

D'autre part, l'infini absolu est nécessairement l'être parfait, le parfait suprême, tel qu'il est impossible d'en concevoir un meilleur que lui. La matière est-elle parfaite, avec sa réalité limitée, mobile, changeante, tantôt en progrès, tantôt en décadence? Les matérialistes eux-mêmes la disent toujours en effort; n'est-ce pas l'aveu qu'elle ne possède point la perfection essentielle? que limitée quant au passé elle le sera encore dans l'avenir, puisque ses progrès finis et successifs ne feront que reculer la borne au-delà de laquelle est l'infini qu'elle n'atteindra jamais?

En second lieu, il n'est pas moins absurde d'attribuer l'éternité à la matière. Qu'est-ce que l'éternité? C'est, répond Fénelon, « la parfaite et absolue permanence de l'être nécessaire et immuable [1]. » La permanence absolue, c'est le présent permanent, c'est la vie, la durée *tota simul*, indivisible, sans changement, excluant par conséquent toute idée et toute réalité de temps successif, de série d'instants où un présent mobile flotte entre l'avenir et le passé. Or, est-il possible d'appliquer cette notion à la matière? Dans le monde matériel, nous ne voyons que génération, corruption, accroissement, décroissement, changement continu, mobilité perpétuelle. Tout commence, tout finit, tout se succède, êtres, formes, mouvements, révolutions; c'est là une permanence dans chacune des parties, donc aussi dans le tout. Cette caducité essentielle et indéniable des êtres qui composent l'univers soumis à l'expérience est la contradictoire même de l'éternité.

Si la matière était éternelle, elle serait improduite; improduite, elle serait l'être nécessaire. L'être nécessaire, c'est celui dont l'existence se confond avec l'essence, qui existe par soi, qui porte ou possède en lui-même sa raison d'être et ne la tient d'aucun autre, qui existe d'une nécessité absolue, parce qu'il est l'être même et que sans lui rien ne serait. En conséquence, il est l'éternel, l'immuable, l'absolu, l'incréé, l'indépendant, le parfait, le tout-puissant, en un mot l'infini. Or, la matière n'est pas cet être, à coup sûr. En effet, 1° loin d'être parfaite, elle occupe le dernier rang sur l'échelle des êtres; 2° elle est contingente, elle n'a pas en elle sa raison d'être; on ne prouvera jamais que tel atome qui existe présentement n'a pu ne pas exister; 3° elle est divisible, divisée, multiple, acquiert et perd sans cesse; donc elle n'est nécessaire en aucune de ses modifications. Dira-t-on que, contingente dans ses formes si variables, elle est nécessaire au moins quant à la substance? C'est jouer sur les mots. Une substance sans qualités, sans modifications, est un pur néant; nulle substance n'existe par abstraction, sans attributs, sans aucune manière d'être. Si donc la matière n'existe nécessairement en aucune façon; si elle est susceptible de plus et de moins dans tout ce qui la manifeste, l'étendue, la solidité, la figure, le mouvement ou le repos, etc.; si en un mot elle

[1] *Existence de Dieu*, 2e part., ch. 5, art. 3.

ne possède aucune qualité absolue, mais seulement des qualités relatives, il faut conclure que par essence elle n'est pas davantage absolue, et conséquemment qu'elle n'est nécessaire en aucun sens. La nécessité essentielle d'être ne se divise pas, elle est tout entière ou elle n'est pas; elle est absolue. Associer dans le même sujet l'absolu et le relatif, l'immuable et le changeant, le fini et l'infini, le contingent et le nécessaire, c'est la contradiction même; c'est pour le matérialisme, ainsi que nous l'avons dit pour le panthéisme, quoique à un point de vue différent, le comble de l'absurde.

Donc, puisque la matière n'est pas et ne saurait être nécessaire, elle n'est ni improduite, ni éternelle; elle a commencé par voie de création, et sa création se trouve démontrée, indépendamment des autres arguments, par les mêmes preuves que sa contingence.

2o *Valeur infinie* de la matière. — Vainement Buchner la proclame telle, en la qualifiant de « mère de toutes choses. » Si elle est mère, ce n'est pas une mère indépendante, première, mais une mère seconde, qui tient sa fécondité d'un principe supérieur. Et même dans ce rôle, impossible de lui attribuer la production du monde spirituel, qui n'a avec elle aucun trait de parenté, nous le verrons plus loin. Tout cela, dogmatisme échevelé qui répugne au bon sens comme il échappe à toute vérification expérimentale, et qui n'a d'autre but que de dresser en face du vrai Dieu l'idole menteuse du brutal matérialisme, inspirateur de tous les attentats contre la loi morale naturelle et la loi chrétienne.

Non, notre devoir n'est point de respecter la matière, de l'aimer, de lui rendre un culte et de suivre docilement ses mouvements. Rien de plus bas, de plus vil, de plus apte à déshonorer et abrutir. S'élever au-dessus d'elle au contraire, résister à la violence de ses instincts, la mortifier, la sacrifier même pour la charité et la justice, voilà le devoir de tout homme, et la véritable gloire.

3o Le *mouvement* dans la matière. — Nous rappelons que ce terme est pris ici dans son sens philosophique. Il désigne en premier lieu le mouvement local ou de translation, qu'on appelle encore mouvement *relatif*, par lequel une portion de matière changeant de place à l'égard d'une autre, toutes deux ne conservent plus respectivement la même situation. Il désigne en second lieu tout mouvement intérieur, insensible, par lequel un être se modifie lui-même, sans changer de situation. C'est le mouvement *absolu* des matérialistes, tellement inhérent, disent-ils, à la matière que, pour elle, le repos absolu est radicalement impossible.

Aristote définit le mouvement « l'acte imparfait d'un être par rapport à ce qu'il peut devenir. » Cette définition se ramène à celle-ci : le mouvement est le passage de la puissance à l'acte; ou encore c'est un acheminement vers l'être, un devenir, et par conséquent un changement. Ainsi entendu, il est évident que le mouvement est le fait le plus universel de la nature, la cause immédiate de tous les phénomènes. On n'a pas à le prouver, nous le constatons assez par nos sens et par le sentiment intérieur. Mais constater un fait n'est pas en rendre compte, pas plus pour les matérialistes que pour leurs adversaires. Or, il est clair que le mouvement n'étant qu'une modalité, un effort, n'a point en lui sa raison d'être ; et soutiendrait-on contre toute logique qu'il est éternel et qu'il se communique par une suite d'impulsions qui remonte à l'infini, il n'en resterait pas moins vrai qu'éternellement il a besoin d'une raison suffisante qui le rende intelligible. En d'autres termes, il suppose une cause motrice, un premier moteur nécessaire, qui a donné le branle à l'univers, et le dirige dans toute la série de ses mouvements. Quelle est cette cause, sous l'action de laquelle s'opère le passage de la puissance à l'acte, l'acheminement vers l'être ou le devenir, le changement ?

C'est la matière elle-même, dit Buchner avec toute l'école matérialiste. Elle se meut éternellement par sa propre énergie du double mouvement relatif et absolu, mouvement essentiel, spontané, autonome et indépendant.

Réponse téméraire, pour le moins. Car, puisque de l'aveu même des matérialistes nous ne connaissons la matière que par ses propriétés sensibles, et nullement dans sa nature intime, comment ose-t-on pénétrer de force dans cet arcane, et décider que le mouvement est inhérent à l'essence de la matière, qu'elle se meut sans aucune cause étrangère ? Mais voilà ; il n'y a pas de Dieu, la matière est la mère de tout, sans le mouvement jamais rien n'aurait pu sortir de son sein : il fallait bien lui accorder l'attribut qui lui garantit sa fécondité universelle. Ne demandez pas à ce système d'autre raison ; et d'ailleurs il serait bien impuissant à en fournir, car ici encore il est en contradiction à la fois avec les exigences de la raison et avec les données de l'expérience ou de la science moderne.

D'une part en effet la raison humaine fait une différence si nette entre les deux notions de matière et de mouvement, que c'est lui faire violence que de prétendre associer ces deux choses dans une seule et même nature. Il est vrai, dit M. Hirn, nous ignorons l'essence du mouvement aussi bien que celle de la matière ; mais il est certain qu'un corps qui se meut, même d'un mouvement relatif par rapport à un autre corps, doit différer de celui-ci par quelque chose que nous ne connaissons pas, mais qui n'en doit pas moins exister. — Pour notre esprit donc, la matière a la puissance d'être mue, mais pas celle de mouvoir ; elle est mue, mais elle ne se meut pas. Effectivement, au moyen des sens il ne saisit que des séries de mouvements dont le principe leur échappe toujours. « Dans ces mouvements nous voyons une déperdition qui se fait sans cesse au profit de la stabilité des corps ; d'où il suit que, s'il nous est permis de

nous prononcer sur l'essence de la matière d'après l'observation de ses tendances, nous ne devons pas dire : Le mouvement est essentiel à la matière ; mais bien : L'état stationnaire est essentiel à la matière [1]. »

D'autre part, de quelque manière que l'on conçoive l'organisation de la matière, qu'elle soit ou non formée de molécules simples ou étendues, homogènes ou hétérogènes, qu'elle soit ou non divisible à l'infini, il est un principe universellement reçu, même des atomistes, et pleinement confirmé par l'expérience : c'est que la matière est essentiellement inerte, c'est-à-dire qu'elle est par elle-même indifférente au mouvement ou au repos, et donc qu'elle ne possède pas en elle-même la cause de son mouvement. Ce principe, appelé principe de *l'inertie*, est le fondement indiscutable et indiscuté des sciences physiques et mécaniques ; car, dit Léon Foucault, « la physique doit toujours faire entrer la matière dans ses calculs comme coefficient d'inertie. » De son côté, la mécanique pose comme axiome fondamental, qu'un corps ne peut se mouvoir sans une cause spéciale appelée *force*, élément inconnu aussi dans sa nature, mais considéré par la science comme une entité distincte qu'elle soumet au calcul, indépendamment de la masse sur laquelle elle agit.

Or, nous fondant sur le principe ci-dessus rappelé, nous raisonnons ainsi : Tout ce qui est de soi indéterminé a besoin, pour être déterminé, d'un déterminant ; ou encore : L'être ne passe de la puissance à l'acte que par la vertu d'un être en acte, car l'acte prime la puissance. Donc la matière, inerte en soi, a reçu primitivement son état de mouvement ou de repos d'un être en dehors d'elle-même, et en conséquence le mouvement est étranger à son essence et parfaitement séparable de cette essence même.

Il suit de là que, contrairement à la thèse matérialiste, le repos absolu est possible. Admettons avec elle, si l'on veut, que l'univers est composé d'atomes en nombre incalculable, agglomérés en masses plus ou moins volumineuses possédant chacune une vitesse déterminée. Supposons ensuite que l'une de ces masses soit animée, c'est très possible, d'une vitesse égale et contraire à la résultante de tous les mouvements des autres masses auxquelles elle est agrégée. Qu'en résultera-t-il ? Que cette masse sera en repos absolu dans l'ensemble de l'univers. D'où la conclusion : le mouvement n'est pas inhérent à la matière.

Autre raisonnement, en prenant encore pour base la doctrine même des atomistes.

A l'origine l'univers était composé de molécules égales, indépendantes, se mouvant dans toutes les directions, chacune avec sa vitesse propre. Quand deux d'entre elles se sont rencontrées, leurs vitesses se sont nécessairement annulées. D'où repos absolu, au moins pendant un temps très court ; après quoi elles ont pu reprendre leur course, sous l'action de l'élasticité. Si d'autre part nous considérons ce qui se passe actuellement sous nos yeux, nous voyons dans l'univers matériel une série de mouvements qui s'enchaînent les uns aux autres suivant un ordre régulier et parfaitement défini. Or la mécanique nous apprend que tout mouvement peut toujours se décomposer en deux autres, une translation et une rotation autour d'un axe ; donc il est légitime d'admettre, avec des centres aux mouvements de l'univers, des points fixes situés sur les axes de rotation, et absolument immobiles tant que les axes eux-mêmes ne changent pas de position dans l'espace [1]. Ainsi, dans la doctrine atomique elle-même, la seule qu'admette le matérialisme, non seulement la matière *peut*, mais encore elle *doit* nécessairement être au repos absolu à tout moment, dans une partie quelconque de sa masse ; et par suite le mouvement ne lui est pas inhérent, elle n'en porte pas en elle le principe.

La raison philosophique conduit à la même conclusion en faveur du repos absolu, et contre toute espèce de mouvement, même l'absolu.

D'abord, le repos absolu n'est pas impossible, comme le prétendent les matérialistes, sans toutefois le démontrer. N'est impossible que ce qui implique contradiction. Or nous avons une idée également nette et claire du repos comme du mouvement ; ces deux états qui s'excluent réciproquement ne se conçoivent pas l'un sans l'autre.

Ensuite, ou le mouvement absolu, interne, est le résultat nécessaire du contact mutuel des molécules, ou il est la propriété essentielle de chacune séparément. Dans le premier cas, comment des molécules respectivement inertes peuvent-elles produire le mouvement ? Des zéros additionnés ne formeront jamais une unité. Dans le second cas, si tous les atomes sont en mouvement, on n'aura que des agglomérations fluides, jamais de corps solides.

Troisièmement, au dire de l'école matérialiste, le mouvement découle des propriétés essentielles de la matière. C'est une erreur. Ces propriétés supposent qu'elle est capable de recevoir le mouvement, mais nullement qu'elle en est le principe. Le mouvement n'a aucune connexion nécessaire avec aucune qualité connue de la matière. En effet elle se conçoit très bien comme étendue, divisible, solide, impénétrable, homogène ou hétérogène, apte à être mue, sans cependant être actuellement en mouvement. Le mouvement n'est donc pas plus l'effet de ses propriétés qu'il n'en est la cause, et des propriétés toutes compatibles avec le repos absolu révèlent une essence par soi inerte, indifférente au mouvement ou au repos.

Cependant, disent les adversaires, la matière possède au moins une propriété d'où il ressort que le mouvement est essentiel, inhérent à sa nature, et par conséquent le repos absolu impossible. C'est l'*attraction*, en vertu de laquelle toutes les

[1] Monsabré, *loc. cit.*, p. 245.

[1] Cf. *Science catholique*, 15 avril 1892, p. 407.

parties de la matière tendent les unes vers les autres.

Il est vrai, l'attraction existe; c'est un fait qui se manifeste dans toutes les parties de l'univers visible. Il y a l'attraction moléculaire, qui agit par contact immédiat et qui prend les noms de cohésion, adhésion, capillarité, affinité, selon les phénomènes qu'elle produit. Il y a aussi l'attraction à distance, nommée attraction universelle ou *gravitation*, qui règle la plupart des phénomènes astronomiques, et qui est peut-être également le principe de ceux que l'on range sous l'expression générale d'attraction moléculaire. Newton eut la gloire d'en formuler la loi, en démontrant que « tous les corps de la nature s'attirent mutuellement en raison directe de leurs masses, et en raison inverse du carré des distances. »

Voilà le fait; mais au fond, comment l'expliquer et qu'est-ce que l'attraction? Est-ce une qualité occulte de la matière, une force agissant par elle-même comme cause primordiale et unique de tous ses mouvements ? Ou bien n'est-elle qu'un effet de ces mouvements eux-mêmes?

Les astronomes reconnaissent maintenant, au témoignage de l'illustre P. Secchi, que l'attraction à distance seule ne suffit pas pour rendre compte de tous les phénomènes observés dans l'espace céleste, et qu'il est nécessaire d'admettre aussi des forces répulsives dépendant de la chaleur du soleil. D'autre part la loi de Newton est déclarée inapplicable aux théories mathématiques de la lumière et de l'électricité, qui en appellent à d'autres principes. Enfin, la physique moléculaire établit comme conclusion généralement adoptée, que si les molécules paraissent s'attirer dans les corps solides, elles se repoussent dans les mêmes corps transformés en vapeurs et en gaz. De ces observations diverses la conséquence à tirer, c'est qu'il est impossible de concevoir comme essentielles et inhérentes à la matière, des forces contraires et variables au gré de l'opérateur, qu'elles ne lui appartiennent ni l'une ni l'autre, et que les phénomènes d'attraction et de répulsion également indiscutables ne peuvent être attribués qu'à un agent étranger, indépendant de l'élément matériel et spécifiquement distinct.

C'en est assez sur le chapitre du mouvement pour permettre de juger la doctrine de Buchner et d'en apprécier, soit la sûreté philosophique, soit la prétendue conformité avec celle que professe la science contemporaine. Quelques mots maintenant sur les conséquences énumérées par notre auteur, comme découlant du mouvement essentiel et spontané qu'il attribue si gratuitement à la matière.

a) La forme de la matière, première conséquence du mouvement essentiel dû à ses forces inhérentes, ou à ses propriétés physico-chimiques. Observons qu'il ne s'agit point ici de la *forme* au sens philosophique, telle que l'ont entendue Aristote, saint Augustin, saint Thomas et tous les Scolastiques; c'est-à-dire d'un élément réel, spécifiquement distinct de la matière pure, la déterminant, et par son union avec elle constituant toute substance corporelle, d'où son nom de *forme substantielle*. Buchner et l'école matérialiste tout entière la rejettent absolument, puisque d'après eux tout est matière. Il parle donc uniquement de la *forme* que l'on nomme forme *accidentelle*, ou forme extérieure, susceptible de modification, l'essence restant la même. Or, voici comment elle se serait produite dans la nature.

La matière, masse éternelle, immense, infinie, d'atomes identiques et homogènes, disséminés dans l'espace, mais actifs par essence et en mouvement perpétuel, ne pouvait demeurer à l'état chaotique. Grâce à son activité, et aussi à ses tendances morphologiques innées, elle devait nécessairement évoluer. C'est ce qu'elle a fait. Elle s'est développée d'elle-même, combinée, façonnée, métamorphosée de mille et mille manières, durant des millions et des millions de siècles, allant successivement de l'atome indéterminé, amorphe, au protoplasme, puis au cristal, puis à la cellule ; puis, groupant selon des modes innombrables ces éléments, elle s'est moulée avec une habileté sans cesse grandissante en ces milliards et ces milliards d'êtres aux formes si variées qui composent tous les mondes, organique et inorganique, sidéral, minéral, végétal, animal, sans oublier le monde humain. Le prodige est là sous nos yeux, nous pouvons l'admirer : c'est la *forme* que la matière a su se donner. Voilà le résultat de son activité inhérente. Résultat historique d'une multitude de causes modifiant sans cesse les effets ; résultat naturel des forces physico-chimiques opérant les combinaisons les plus étonnantes et les plus multiples ; résultat nécessaire enfin de forces agissant nécessairement, aveuglément, sans plan préconçu, mais de la même manière toujours, et dont l'œuvre, bien qu'inconsciente, devait fatalement constituer une série complète et parfaitement graduée.

Quelle série, complète aussi, d'hypothèses, de contradictions, d'absurdités! Buchner se moque des philosophes « qui parlent de la création comme s'ils y avaient été présents. » Aurait-il vu, lui, tous les êtres et tous les mondes sortir de la matière chaotique, en repos sans doute jusque-là, inaugurant un beau jour l'interminable série de ses évolutions? Pourquoi pas plus tôt, ou plus tard? Pourquoi dans tel sens, et pas dans tel autre ? Où est la preuve de la nécessité dans l'action même et dans le mode d'action de la matière? La preuve également que cette nécessité, supposée sans raison, peut suppléer au défaut d'intelligence, et qu'une cause aveugle, comme la matière, peut faire, quand elle agit nécessairement, tout ce que fait une cause douée de connaissance? Car partout, dans les œuvres prétendues de la matière, on découvre de l'ordre, de l'harmonie, une accommodation évidente des choses à des fins précises, signe certain, dit Newton, « qu'il y a une âme souverainement intelligente. » En outre, de

quelle nécessité veut parler le matérialisme ? Est-ce de la nécessité absolue ? Outre qu'il ne l'établit en aucune façon, il devrait démontrer que son contraire implique contradiction, c'est-à-dire que sans le concours fortuit et nécessaire des éléments il était impossible que la matière évoluât jamais. Est-ce de la nécessité conséquente ? Celle-là ne résulte que d'une volonté supérieure et libre à laquelle aucun être n'a pu se soustraire ; d'où il suit que l'axiome : *Tout est nécessaire,* ne signifie rien, ou veut dire que tout est comme la volonté suprême l'a décidé. Enfin, Taine a beau dire que, « par un effort inné, la matière a organisé ses éléments dispersés, et acquis des propriétés et des perfections qu'elle n'avait pas. » Reste à expliquer comment, d'une part, elle subit en esclave la tyrannie de toutes les circonstances fortuites qui déterminent ses formes ; d'autre part, comment des atomes primitivement identiques, homogènes, indifférents, leur mouvement en outre étant abandonné au hasard, ont pu se combiner de manière à former des êtres dissemblables. La nécessité d'un côté, l'identité de l'autre admettent-elles de la variété ? « D'une nécessité physique et aveugle, dit encore Newton, qui serait partout et toujours la même, il ne pourrait sortir aucune variété dans les êtres ; la diversité que nous y voyons ne peut venir que des idées et de la volonté d'un être qui existe nécessairement. »

Nous reviendrons sur ce sujet un peu plus loin, au chapitre de la *Finalité*.

b) Les lois de la matière, immuables et universelles. De même qu'elle engendra sa forme, ainsi elle s'est donné les lois qui déterminent son activité ; ou plutôt le mot *loi* est ici simplement une expression pour désigner « les propriétés ou les mouvements qui lui sont irrévocablement unis, ne font qu'un avec elle et constituent son essence. » Or, cette essence étant nécessaire, éternelle, immuable, une, ses lois, ou ce qu'on appelle ainsi, portent évidemment les mêmes caractères : elles sont nécessaires, éternelles, immuables, les mêmes pour le Cosmos tout entier. Donc, point de législateur en dehors et au-dessus de la matière, et point de miracle possible.

Ici encore, où sont les preuves ? On invoque les phénomènes de la gravitation, de la lumière, de la chaleur ; mais tous ces effets réguliers, constants, où s'aperçoivent le dessein, l'ordre, la relation entre des moyens et une fin, attestent une cause immédiate, la matière, oui ; mais aussi, puisque celle-ci est inconsciente et aveugle, une cause médiate, intelligente, cause première qui a mis en toute chose l'énergie et l'ordre, le poids et la mesure, cause qui reste maîtresse absolue de son œuvre, et peut la modifier quand et comme il lui plaît.

De là les lois, lois véritables, de l'univers qui ne pourrait se conserver sans elles. « Où sont-elles ? Dans notre esprit ? Elles n'opéreraient rien sur les corps. Dans les corps mêmes ? On ne peut les concevoir. Comme *lois,* ce sont les idées d'une intelligence ; comme universelles, ce sont les idées d'une intelligence immense ; comme nécessitantes, ce sont les idées adoptées par une volonté qui opère par le seul vouloir ; comme destinées à produire des effets contingents, ce sont des idées qui ont pu ne pas être réalisées ; enfin, comme concourantes à l'unité harmonique de l'univers, ce sont les idées de celui qui a ordonné le système du monde [1]. »

La raison saine ne peut manquer de souscrire à ce langage, expression si exacte de la philosophie traditionnelle et de la croyance universelle. Il repose un peu des absurdités du matérialisme, que nous retrouverons toutefois au chapitre indiqué ci-dessus.

(A suivre).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — 1° La confession par quinzaine ne suffit-elle pas pour gagner toutes les indulgences gagnables durant cette quinzaine ?

2° Après la récitation de la prière *O bone Jesu,* est-il nécessaire, pour gagner l'indulgence plénière, de prier immédiatement sans sortir de l'église, aux intentions voulues ? Ou bien peut-on renvoyer ce supplément de prières à un autre moment de la journée, même dans un autre lieu que l'église ?

R. — Ad I. La *Raccoltà,* qui donne le sens authentique des décrets relatifs aux indulgences, déclare que pour gagner toutes les indulgences qui se rencontrent dans une semaine, la confession hebdomadaire est requise d'après le décret du 9 décembre 1763.

Toutefois, dans les pays où il y a disette de prêtres, le Saint-Siège, sur la demande des évêques, accorde le même privilège à la confession de chaque quinzaine. La confession de chaque semaine est donc la loi, et la confession de tous les quinze jours un privilège.

Ad II. D'après la même *Raccoltà,* les conditions pour gagner l'indulgence de la prière *En ego, o bone Jesu,* sont les suivantes : *confession, communion et prières à l'intention du Souverain Pontife* [2]. Or, il est certain que si le lieu et le moment des prières ne sont pas déterminés, on peut les faire dans n'importe quel lieu et à n'importe quel moment, pourvu que ce soit dans le temps déterminé pour l'indulgence.

On peut donc renvoyer à une autre heure les prières obligatoires pour l'indulgence plénière ci-dessus ; mais on ne gagnera l'indulgence qu'au moment où on les récitera.

---

[1] *Témoignage du Sens intime,* t. II, p. 109, cité par Bergier, *Traité de la Religion,* t. I, p. 438.
[2] *Raccoltà,* 1898, p. 154.

Q. — Pourriez-vous me dire quelle est à Rome l'organisation diocésaine : administration, culte, séminaires ?

R. — Pour répondre à vos désirs, nous dirons quelques mots sur le Vicariat, les églises publiques et les séminaires pour le clergé diocésain.

I. — Le vicariat

I. Origine. — Saint Pierre, dit la tradition, éleva de son vivant à la charge de coadjuteurs, c'est-à-dire de vicaires, saint Lin, saint Clet et saint Clément, qui lui succédèrent plus tard. Ces évêques remplaçaient le prince des Apôtres, qui, bien qu'il eût son siège à Rome, s'absentait souvent de cette ville pour évangéliser d'autres peuples ou pour visiter les chrétientés qui se formaient de tous côtés.

Durant les persécutions, les pontifes déléguaient aux diacres une grande part de leur responsabilité matérielle, et quand cette dure épreuve eut pris fin et que l'Eglise se fut un peu mieux organisée, l'archidiacre, c'est-à-dire le premier des diacres, devint alors le véritable vicaire du Pape. Il le remplaça dans l'administration des biens de l'Eglise, du clergé et des moines. C'est lui qui, de concert avec l'archiprêtre et le primicier des notaires, gouvernait l'Eglise pendant la vacance du Saint-Siège.

Une troisième époque nous met en présence des évêques appelés suburbicaires, parce qu'ils étaient établis dans le voisinage de Rome. Ils remplissaient les fonctions de vicaire du Pape. L'évêque de Porto avait sous sa juridiction immédiate tout le Transtévère, l'île du Tibre et même la basilique de Saint-Pierre, où il officiait toutes les fois que le Pape ne pouvait pas le faire.

Enfin les Papes déléguèrent plus tard un évêque d'un autre siège, en qui ils avaient confiance, et qu'ils constituèrent leur vicaire *ad nutum* pour la ville de Rome. Ces dénominations précédèrent l'institution d'un cardinal vicaire *in spiritualibus* du Souverain Pontife, institution qui fut attachée au Sacré-Collège des Cardinaux par Paul IV, le 18 novembre 1558.

II. Noms et titres. — Le cardinal vicaire s'appelle communément *Cardinal Vicario*, et c'est ainsi qu'il signe le plus souvent : « N. Card. Vicario. »

Voici l'entête d'une *pagella* sortie de la curie sous le cardinal Monaco La Valetta, cardinal vicaire sous Pie IX et Léon XIII :

Raphaël tituli Sanctæ Crucis in Jerusalem, S. R. Ecclesiæ presb. Cardinalis Monaco La Valetta, SSmi Dni Nri Papæ vicarius generalis, Romanæ Curiæ ejusque districtus judex ordinarius, etc.

On voit par ce titre que le cardinal vicaire a juridiction ordinaire sur la curie romaine ; il avait, en effet, anciennement la juridiction civile, criminelle et spirituelle, mais depuis 1870 cette dernière seule lui reste. Cette juridiction s'étend sur le district de Rome, c'est-à-dire sur tout le territoire qui n'est pas limité par la juridiction des évêques suburbicaires qui entourent Rome.

Le cardinal vicaire s'appelait autrefois *vicarius perpetuus*, et, en effet, la charge du cardinal vicaire est à vie ; elle ne cesse pas avec le Pontife qui l'a conférée, mais dure pendant la vacance du siège et sous son successeur. Elle ne vaque seulement que si le titulaire meurt ou s'en démet, soit pour prendre une charge plus importante, soit pour se reposer. Nous en avons eu récemment plusieurs exemples. Le cardinal Monaco La Valetta a accepté d'être nommé grand-pénitencier et a été remplacé par le cardinal Parocchi. Celui-ci, après quinze ans de charge, l'a, sur demande du Souverain Pontife, abandonnée pour devenir chancelier de l'Eglise romaine. Ces changements n'ont point modifié la maxime, car ils n'ont été faits que du consentement demandé et obtenu des intéressés. D'autre part le cardinal Respighi, vicaire actuel, a continué ses fonctions après la mort de Léon XIII et les exerce sous Pie X sans avoir eu besoin d'une nouvelle concession.

Outre ses fonctions pour Rome, le cardinal vicaire prend l'administration du diocèse de Porto, quand ce diocèse devient vacant, jusqu'à la nomination du nouveau titulaire.

III. Personnel. — 1º *Cardinal vicaire.*

2º *Vice-gérant.*

3º *Lieutenant civil.*

4º *Lieutenant criminel.* Avant 1870, le vicariat pouvait condamner à l'amende ou à la prison ; mais aujourd'hui la juridiction civile et criminelle ne s'exerce plus, comme en France du reste, que sur des sujets ecclésiastiques et ne peut employer d'autres moyens de coaction que les censures ecclésiastiques.

5º *Député aux monastères.*

6º *Promoteur fiscal pour les causes de béatification et de canonisation.*

7º *Promoteur fiscal pour les autres matières ecclésiastiques.*

8º *Député aux mariages.*

9º *Défenseur des professions religieuses et des mariages.* Cet emploi consiste à prendre la défense juridique, soit du lien matrimonial, soit de la validité de la profession religieuse, quand l'un ou l'autre sont attaqués par les parties. Si, par exemple, dans un mariage, le mari et la femme s'unissaient pour demander l'annulation de leur union, le contrat matrimonial se trouverait sans défenseur et pourrait se trouver atteint par la sentence des juges. C'est pour cela que l'Eglise lui donne un défenseur d'office. La même chose se fait pour la profession religieuse.

Jusqu'en 1717, le cardinal vicaire nommait ses collaborateurs, avec l'approbation du pape toutefois. A partir de cette époque, le pape s'est réservé la nomination de tous les employés du vicariat.

II. — Eglises servant au culte public

On compte à Rome 338 églises proprement dites, ou oratoires publics, sans parler des nombreux oratoires qui se trouvent dans l'intérieur des palais et des communautés religieuses.

On les partage en quatre classes : *basiliques, collégiales, églises paroissiales* et églises *simples.*

I. LES BASILIQUES, MAJEURES ET MINEURES.— Elles sont au nombre de 13 ; nous avons dit naguère (1899, p. 1179) ce que l'on entend par ces expressions.

II. LES ÉGLISES COLLÉGIALES.— Elles sont au nombre de 14. On appelle *collégiale* l'église qui a un collège de prêtres attaché à son service. Si cette église est le siège de l'évêque, comme cela a lieu en France, ce collège prendra le nom de chapitre *cathédral.* A Rome, les églises pourvues de clergé de cette sorte ne peuvent être que simples collégiales. Le nombre des chanoines varie de deux *(San-Georgio in Velabro)* à quinze *(Santa Maria in Via lata)* en passant par tous les chiffres intermédiaires.

III. LES PAROISSIALES. — On en compte 58. Une église est *paroissiale* quand elle est le siège d'une paroisse, et cette paroisse est *séculière* ou *régulière* suivant qu'elle est confiée au clergé séculier ou qu'elle appartient à un ordre religieux qui en est le curé habituel et nomme, avec l'assentiment de l'autorité diocésaine, le religieux qui devra y exercer les fonctions de curé.

Les paroisses séculières de Rome sont au nombre de 24 ; deux autres sont dans les faubourgs. Les paroisses confiées aux réguliers sont 25 dans la ville et 7 dans les faubourgs. Ce qui fait un total de 58 paroisses chargées de donner les secours spirituels à une population que l'on peut évaluer à près de 550,000 habitants ; soit une moyenne de 8,000 habitants par paroisse.

Cette population est très inégalement répartie entre les diverses paroisses. Celles du centre de la ville, où les paroisses sont rapprochées, ont fort peu de population, et celles des quartiers excentriques où, avant 1870, il n'y avait ni population ni église, se trouvent extraordinairement surchargées.

Le Vicariat aurait bien voulu faire ériger, avec le concours financier du gouvernement, qui a saisi tous les biens de l'Eglise, de nouvelles paroisses pour la population qui s'est portée à la périphérie ; mais l'accord n'a pu se faire. Le gouvernement était disposé, non pas à créer de nouvelles paroisses, mais à transporter à la périphérie des paroisses qui, situées au centre de la ville, lui semblaient trop rapprochées les unes des autres. Le Vicariat, au contraire, ne voyait aucun motif de modifier une organisation séculaire, qui avait des droits acquis et des traditions ; il demandait seulement la création de nouvelles paroisses.

Pour tourner la difficulté, le Vicariat a établi dans les quartiers excentriques des communautés religieuses qui ouvrent au public les portes de leurs chapelles, et a fait créer des églises de secours sur le territoire de différentes paroisses. Enfin, pour la résoudre, Léon XIII a nommé une commission pour faire une meilleure répartition des paroisses dans le sens du gouvernement.

Les curés de Rome forment un collège composé de tous les recteurs des paroisses de la ville, qui a à sa tête un *camerlingue.*

Les paroisses séculières de Rome sont données au concours. Il y a d'ailleurs une commission permanente appelée les *Examinateurs apostoliques du clergé.* Ces examinateurs sont chargés de tout ce qui regarde les jugements pour les concours aux cures ou autres bénéfices concédés par cette voie, d'examiner les confesseurs qui se présentent pour *l'approbation* (acte complètement différent de la concession de la juridiction et qui en est la condition préalable), et enfin de se rendre compte de la science des jeunes gens qui demandent à recevoir les saints ordres.

IV. LES ÉGLISES SIMPLES. — Les églises qui ne rentrent dans aucune des classes précédemment indiquées appartiennent en général à des confréries, qui sont fort nombreuses à Rome et se gouvernent indépendamment du curé pour la plupart, suivant leurs statuts personnels approuvés par l'autorité compétente.

III. — LE SÉMINAIRE ROMAIN

I. Le séminaire diocésain de Rome est situé *Piazza San-Apollinare,* 49. On l'appelle le *Séminaire romain,* ou encore l'*Apollinaire.* Cette dernière dénomination lui vient de ce qu'il a la direction de l'église de *Saint-Apollinaire.* Construite vers 780 par le pape Adrien Ier en l'honneur de saint Apollinaire, archevêque de Ravennes, cette église est précédée d'un porche transformé en chapelle, dans laquelle on vénère une ancienne image de la Vierge avec les apôtres Pierre et Paul. Sous Alexandre VI, les soldats de Charles VIII traversant Rome pour l'expédition de Naples, séjournèrent dans ce portique qu'ils dévastèrent. On recouvrit plus tard les parois d'une couche de chaux ; mais le 13 février 1645, à l'occasion d'un tremblement de terre, le badigeon se détacha et l'image apparut de nouveau. Alors le peuple l'entoura de vénération. L'église de Saint-Apollinaire, rebâtie sous Benoît XIV, fut donnée avec ses dépendances au *Collège Germanique,* fondé par saint Ignace ; mais, après les troubles révolutionnaires, lorsque ce collège eut été momentanément supprimé, Léon XII en assigna les bâtiments au *Séminaire romain,* dont la fondation remonte à Paul IV en exécution des décrets du Concile de Trente, mais qui était situé ailleurs.

II. On a partagé le Séminaire romain en trois sections.

Tout d'abord un petit séminaire, avec toutes ses classes, depuis la rhétorique jusqu'aux classes élémentaires.

Ensuite, on y fait la philosophie et la théologie pour le ministère pastoral. C'est là que se forme le clergé des paroisses de Rome, comme dans nos séminaires diocésains.

Enfin il y a une véritable université ecclésiastique, avec des cours de théologie, philosophie,

droit canonique et civil, chaires de haute littérature et de langues orientales, où les élèves du séminaire, et même des clercs et des prêtres n'appartenant pas à l'internat, peuvent prendre leurs grades.

III. Le Séminaire romain est placé sous la direction immédiate du cardinal vicaire.

Q. — Que faut-il entendre quand on parle de blasphèmes sociaux? Quelles en sont les formes? Leur gravité? Sont-ils des péchés contre le Saint-Esprit?

R. — Le blasphème est défini une parole d'insulte, d'outrage ou de malédiction contre Dieu; ce qui, comme l'explique Suarez *(De religionis virtute et statu*, tract. III, lib. I, cap. 4 et 5), peut se faire de deux manières : 1° par des termes indicatifs dont le sens est contraire à l'excellence divine, soit qu'ils affirment de Dieu quelque chose qui ne lui convient pas, soit qu'ils nient de Dieu quelque chose qui lui convient, soit qu'ils attribuent à une créature ce qui est le propre de Dieu; 2° par des termes d'injure ou d'exécration envers Dieu, ou de souhait de quelque mal ou déshonneur atteignant soit la divinité même, soit l'humanité de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Suarez divise encore le blasphème en blasphème hérétique, à savoir celui qui par ses affirmations ou ses négations attaque la foi, et en blasphème simple, à savoir celui qui ne contient pas d'erreur spéculative contre la foi, mais qui est seulement injurieux pour l'honneur de Dieu. Le blasphème hérétique n'est donc qu'une espèce du genre blasphème.

Dans sa notion générale, le blasphème est opposé à la vertu de religion. Il blesse l'objet formel de la religion, l'excellence divine. Il est contraire à l'honneur dû à Dieu. Il viole soit l'un, soit l'autre, soit l'un et l'autre des deux premiers préceptes du Décalogue.

Saint Thomas (2a 2ae, q. 13) donne du blasphème une notion plus stricte qui concorde avec la notion précise du blasphème hérétique. D'après lui, le blasphème consiste à déroger à la vérité du bien parfait qui est l'essence divine, soit en niant de Dieu quelque chose qui lui convient, soit en affirmant de lui quelque chose qui ne lui convient pas. Il est ainsi opposé à la confession de la foi, et revêt la malice du péché d'infidélité.

On peut considérer le blasphème soit dans l'intelligence seule *(secundum intellectum)*, soit dans l'intelligence et la volonté à la fois *(secundum intellectum et affectum)*. Dans l'intelligence seule il ne constitue qu'un jugement spéculatif, qui n'est pas proprement péché. Il devient proprement péché par l'accession de la volonté, qui en adhérant à un jugement de cette sorte, et en s'y complaisant, tend au mal de Dieu, et pose un acte en soi destructif de la perfection divine, et par conséquent de Dieu lui-même.

Saint Thomas distingue encore le blasphème de cœur et le blasphème de bouche, selon qu'il est ou non exprimé par des paroles. Mais le blasphème de bouche doit s'entendre largement, dans le sens général de blasphème extérieur; car le sentiment du cœur peut être extériorisé non seulement par des paroles, mais aussi par des actes équivalents à des paroles et souvent même plus significatifs.

Telle est la notion générale du blasphème.

Le blasphème n'est pas toujours un fait individuel. Il peut être aussi un fait social. La société comme société est tenue à des devoirs envers Dieu. Elle y peut manquer, et par suite elle peut se rendre coupable de péchés sociaux, entre lesquels le principal est le blasphème.

Le blasphème est devenu pour la société contemporaine un péché habituel; il a pris dans ses mœurs, dans ses idées, dans son organisation, et jusque dans les fondements de sa constitution, une place effroyable. L'Apocalypse (XIII, 1-6) nous parle d'une Bête qui porte sur ses sept têtes des noms de blasphème, et qui ouvre la bouche pour blasphémer Dieu, son nom, son tabernacle, et ses saints qui sont dans le ciel. Ne sommes-nous point au temps de cette Bête? Et n'est-ce point elle qui inspire présentement la pensée moderne, la pensée laïque, l'éducation laïque, la politique laïque, j'allais dire la religion laïque, disons plutôt la notion laïque de la religion?

En toutes ces choses en effet vit l'esprit de blasphème.

Quel est le premier principe doctrinal de la pensée moderne, soi-disant libre pensée? C'est ce principe, que nulle autorité dogmatique ne peut s'imposer à l'homme, pas même celle de Dieu. En face de Dieu, l'homme quel qu'il soit possède un droit d'indépendance absolu et antécédent. Si Dieu lui demande un hommage, s'il lui propose une croyance, l'homme a le droit de discuter Dieu, de juger Dieu; il a même le droit de nier Dieu.

Et si l'autorité divine ne peut par elle-même s'imposer à l'homme, à plus forte raison le pourra-t-elle moins encore par l'organe d'une autorité inférieure, en particulier par l'autorité de l'Eglise, ou par l'autorité paternelle. Si l'Eglise vient proposer une doctrine au nom de Dieu, si elle se prévaut d'une mission de la part de Dieu, l'homme aura toujours le droit de récuser cette mission, de juger et de nier le mandataire comme il le fait pour le mandant. Et quant au père de famille, en vertu du même principe, il ne peut rien exiger de ses enfants de ce qui supposerait de leur part une soumission de l'esprit et de la volonté. Il ne peut leur imposer aucune croyance, ni les engager dans aucune religion, sans leur libre consentement. — Tel est le dogme de la libre pensée.

Et remarquez que pour ses partisans c'est un dogme dans toute la force du terme, c'est-à-dire une vérité qu'il faut admettre sans la discuter. On rejette le dogme chrétien qui suppose et

affirme le droit absolu et fondamental de Dieu, et on lui substitue le dogme laïque qui suppose et affirme le droit non moins absolu et non moins fondamental de l'homme.

L'intolérance si reprochée à l'Eglise est retournée par la libre pensée. Toute religion positive, toute croyance, par cela seul qu'elle est contraire au dogme de la libre pensée, doit être rejetée. Tout homme qui tente d'imposer ou même de proposer une croyance au nom d'une autorité supérieure, porte une atteinte illégitime à l'indépendance naturelle de ses semblables. Il doit donc en être empêché. Logiquement même on doit aller plus loin, et l'on y va. On va jusqu'à dire que tout homme qui personnellement se soumet à une croyance, abdique une liberté inaliénable, et par là viole le droit de sa nature et commet un acte illicite.

En somme, Dieu, sous quelque forme qu'il apparaisse devant l'homme, dès qu'il apparaît comme apportant une obligation à l'esprit humain, n'est plus qu'un antagoniste contre lequel l'homme a le droit et le devoir de défendre sa liberté.

Que peuvent devenir, avec ces principes, les vœux de religion ? Si la religion positive, prise dans ses actes les plus élémentaires, porte déjà atteinte au droit naturel de l'homme, que dire de ces actes supérieurs par lesquels un homme, en vue d'honorer Dieu par une reconnaissance plus parfaite de son domaine absolu, lui fait hommage de ses biens extérieurs, de son corps, de sa volonté, s'engageant à n'en user que pour le service de ce Souverain Seigneur, et sous la dépendance d'une autorité qui sera pour lui la représentation de l'autorité divine ? Assurément de tels actes, de tels engagements sont immoraux au premier chef.

Immoraux, si on les prend du côté qui regarde Dieu. Car ils constituent dans l'homme en face de Dieu un asservissement que Dieu n'a pas droit d'exiger ni même d'accepter. Dieu n'a pas droit d'exiger ni même d'accepter le sacrifice d'une indépendance essentielle à l'homme, le renoncement de l'homme à la propriété de sa pensée et de sa volonté. S'il l'exige ou s'il l'accepte, il exige ou il accepte la destruction de ce qui est le plus sacré dans la nature humaine, la liberté individuelle, immolée ainsi en holocauste à une injuste divinité.

Immoraux du côté de Dieu, les vœux de religion le sont en même temps et pour la même raison, du côté de l'homme. Car l'homme qui fait ces vœux renie l'autonomie essentielle de sa nature, aliène des droits inaliénables, et viole les lois de sa propre constitution. Nos législateurs dénoncent cette immoralité. Nous les avons entendus naguère déclarer que des engagements de cette sorte, parce qu'ils constituent une abdication des droits de l'individu et une renonciation à l'exercice de ses facultés naturelles, portent sur un objet illicite, et sont proscrits par le droit public [1]. Un homme n'a pas le droit de se consacrer à Dieu sans réserve, pour témoigner son entier dévouement à celui qui est l'auteur de tout son être, et de tout être, et qui seul peut dire en pleine vérité : *Ego Dominus*. Et s'il le fait extérieurement, il viole le droit public.

La religion se manifeste au dehors dans ce qu'on appelle le culte. Elle constitue des unions d'hommes qu'on appelle des Eglises. Les catholiques disent simplement l'Eglise, l'Eglise de Jésus-Christ, la seule véritable Eglise.

Or ce culte, ou ces cultes, cette Eglise, ou ces Eglises, que sont-ils dans la conception laïque ? — Dans cette conception, le culte n'est point et ne peut être la profession d'une dépendance à l'égard de Dieu, ni de la part de l'homme individuel, puisque l'homme par sa nature est essentiellement indépendant, et qu'il a le droit de discuter Dieu, de le juger, et même de le nier ; ni de la part de l'homme social, puisque la société, n'existant que par le libre consentement des hommes, ne doit rien à Dieu, et ne tient ce qu'elle est que du contrat volontaire de ses membres. L'Etat qui est le représentant du pouvoir social n'a donc point à considérer dans l'exercice du culte la raison d'hommage à Dieu, pas plus que la raison de prière, ni de sacrifice, moins encore la raison de surnaturel. Il n'admet pas en principe ces raisons du culte. Logiquement il pourrait le supprimer. Il le tolère cependant ; il laisse aux citoyens le droit de se réunir en assemblées *cultuelles*, et d'exercer des actes de culte. Mais ces actes et ces réunions sont, comme n'importe quels actes civils et quelles réunions civiles, soumis au contrôle et à la surveillance de l'Etat. Et l'Etat non seulement les surveille et les contrôle, il s'en attribue la direction, il en fait un service public : les ministres du culte sont des fonctionnaires de l'Etat, relevant d'un fontionnaire supérieur qui s'appelle le *ministre des cultes*, et recevant par lui des pouvoirs qui, comme tous les pouvoirs publics, dérivent de la source de la souveraineté nationale.

Quant à l'Eglise, l'Etat ne peut tenir compte en elle ni de caractère surnaturel, ni de pouvoirs spirituels, ni d'institution divine ; ou, s'il en tient compte, c'est pour les considérer comme des éléments uniquement subjectifs, d'ordre purement mystique, et dangereux parce qu'ils donnent lieu à cet état d'esprit à la fois déprimé et exalté qu'on nomme le cléricalisme.

L'Eglise doit cependant être acceptée comme fait, puisqu'elle existe, mais non comme droit, au sens qu'elle le prétend. Son droit n'est rien que ce que lui concède la société civile, dont elle fait partie et dont elle relève comme société subordonnée. En face de ses prétentions à un droit supérieur, le rôle de l'Etat laïque est de se tenir

[1] Voir l'exposé des motifs et le projet de loi sur les associations présenté par M. Waldeck-Rousseau, puis la discussion de la loi du 1er juillet 1901.

sur la défensive comme à l'égard d'une force envahissante qu'il importe de réprimer incessamment. — Si, par nécessité ou par politique, on est obligé de faire ou de maintenir avec elle des concordats, il faut bien se garder de les considérer comme des traités bilatéraux. Ce sont seulement des concessions faites à une société simplement tolérée, concessions que l'on pourra révoquer quand on le jugera bon.

Si du domaine religieux on passe au domaine purement politique, on trouve un ordre social reposant toujours sur les mêmes fondements, dont le premier est la souveraineté absolue de l'homme. L'homme individuel est la source primordiale de toute autorité. Tout pouvoir social vient du libre consentement des individus. Il n'y a pas de pouvoir divin à la base de la société. En dehors de la volonté humaine il n'est nul droit absolu, ni antécédent, ni supérieur.

De là suit la suprématie absolue de l'Etat. Puisque l'Etat est la représentation ou la somme des droits humains individuels, la condensation de tous les consentements, et par conséquent la suprême expression de l'autorité, son pouvoir n'est et ne peut être subordonné à aucune autre puissance. Il est la règle première du licite et de l'illicite, du juste et de l'injuste, et la source de l'obligation des lois. Tous ceux, quels qu'ils soient, qui dans la société exercent une autorité quelconque, ne l'exercent qu'au nom de l'Etat, et avec sa délégation ou sa permission. Toutes les sociétés existant pour une fin quelconque, spéculative ou pratique, civile ou religieuse, lui sont subordonnées dans leur être et dans leurs opérations. L'union formée dans le mariage ne tient donc sa forme et sa valeur que de l'Etat; par conséquent la famille aussi n'est qu'une société subordonnée à l'Etat, postérieure en droit à l'Etat; et le pouvoir paternel dépend de l'Etat comme tout autre, le père n'a de pouvoir sur les membres de sa famille que comme représentant de l'Etat. L'éducation de ses enfants ne lui appartient donc pas : elle appartient à l'Etat. L'éducation est essentiellement une fonction de l'Etat. La famille n'a pas de revendication à faire contre l'Etat ; l'Eglise non plus. Les prétentions que celle-ci élève sur les enfants au titre de leur baptême et de leur incorporation dans son sein comme société spirituelle et surnaturelle, ne sont pas recevables, n'étant fondées que sur une violation de la liberté naturelle de ces enfants engagés abusivement sans leur libre choix.

Ainsi nulle société ni naturelle ni surnaturelle, ni famille ni Eglise, nulle autorité, ni celle du père, ni même celle de Dieu, ne peuvent revendiquer aucun droit sur l'éducation. L'enfant, par le fait de sa naissance, est avant tout membre de la société laïque; il appartient comme tel à l'Etat laïque. L'Etat a donc le droit et le devoir de le garder laïque, de le faire grandir laïque, de le former laïque, de protéger son indépendance contre les particuliers ou les sociétés qui prétendraient lui imposer une croyance au nom d'une autorité supérieure à la raison. Plus tard, quand il sera parvenu à l'âge d'homme, s'il lui plaît d'humilier lui-même sa raison et de lui enlever sa liberté, il en sera le maître. Mais jusque-là, la société laïque doit le maintenir dans la neutralité, et le retenir sous la sauvegarde de sa tutelle. A elle donc appartient toute l'éducation.

Toutes ces conséquences sont des conséquences rigoureuses des principes admis. Si dans le fait elles ne sont pas toutes appliquées, si l'Etat laisse encore aux parents, aux familles, même à l'Eglise, une certaine participation à l'éducation des enfants, ce n'est point qu'il reconnaisse leurs droits. Il respecte certains restes d'habitudes anciennes, parce qu'il y aurait inconvénient à tout détruire à la fois. La prudence pratique conseille de faire aux circonstances certaines concessions. Mais ce sont de pures concessions toujours révocables, et le temps viendra où elles seront révoquées.

Pour résumer :

La raison humaine établie souveraine et constituée arbitre de toute vérité. Nulle autorité en matière religieuse. Dieu soumis à la discussion de la raison, et traité par elle comme un rival et même comme un ennemi. La souveraineté nationale, c'est-à-dire l'homme, seule juge de la place à laisser à Dieu dans la société et des hommages à lui rendre, si toutefois l'on estime à propos de lui laisser une place et de lui rendre des hommages. Le service de Dieu dans sa forme la plus parfaite, genre de vie immoral et institution contre nature. Jésus-Christ, Verbe incarné, n'ayant nul droit ni sur l'Eglise, ni sur le monde. L'Eglise société purement humaine subordonnée à la société civile. La société civile ayant mission de corriger l'Eglise et de réprimer ses prétentions à des droits supérieurs et divins. Toute croyance positive, tout acte de foi, abdication d'une liberté inaliénable de la nature humaine. Les vérités et les réalités de l'ordre surnaturel, inventions humaines donnant lieu à de fausses notions de la religion. Les droits de la famille et des parents à l'égard des enfants, nuls par eux-mêmes, et pure concession de l'Etat. Le mariage, simple contrat qui ne tire sa valeur que de la sanction de l'Etat, et que l'Etat peut toujours annuler. Pour tout dire en un mot, l'ordre surnaturel supprimé, et l'homme mis à la place de Dieu, tel est le fond des principes soi-disant laïques, et des doctrines de la Révolution. Et n'est-ce pas véritablement l'insulte et la malédiction contre Dieu, contre Jésus-Christ, contre son Eglise ? N'est-ce pas la négation des droits et des attributs de Dieu, par conséquent le blasphème, et le blasphème dans son plus mauvais sens ?

L'on voit donc la réponse à cette question : Qu'est-ce que le blasphème social, et quelles en sont les formes ?

Est-ce un péché grave ? — Assurément. Selon

l'enseignement de saint Thomas (2a 2ae, q. 13, art. 3), le blasphème est le plus grave de tous les péchés. Et que font en effet ceux qui se rendent coupables des blasphèmes dont nous avons parlé? Ils refusent à Dieu l'honneur qui lui est dû, ils attribuent au Créateur une infériorité à l'égard de la créature, ils mettent en question l'autorité de la parole divine. Ils nient donc la souveraine excellence de Dieu, sa perfection suprême, sa vérité essentielle; ils nient de lui le bien, ils en affirment le mal; ils attaquent le fond même de son essence; ils le détruiraient si leur pensée et leur volonté pouvaient être efficaces. Ils en ont le désir; car pour eux, du moins pour beaucoup d'entre eux, le blasphème est *secundum intellectum* et *secundum affectum*. Ils ont la haine de Dieu, et à la malice du péché interne ils ajoutent encore celle du péché externe, puisqu'ils manifestent leur pensée et leur haine par des paroles et par des actes.

Et ces paroles et ces actes sont bien réellement des péchés sociaux. Car ce ne sont pas des individus qui les commettent. Ce sont les sociétés comme telles, ce sont les Etats, ce sont les hommes publics, ce sont les législateurs et les administrateurs, qui nient Dieu implicitement ou explicitement, qui le repoussent, qui se mettent en révolte contre ses droits et sa souveraineté. Et c'est le blasphème à un degré d'intensité qu'on n'avait jamais vu dans l'histoire. La société laïque, telle qu'elle se conçoit elle-même, et telle qu'elle se définit par ses lois et par ses actes, est essentiellement une organisation de la révolte contre Dieu.

Ainsi donc, péché de blasphème et de blasphème public, crime social, révolte des nations contre le Seigneur et son Christ : « *Fremuerunt gentes... Astiterunt reges adversus Dominum et adversus Christum ejus.* » Que peut-on imaginer de plus grave?

Et n'est-ce pas aussi le péché contre le Saint-Esprit? — Si le péché contre le Saint-Esprit est celui que l'on commet proprement par malice (2a 2ae, q. 14, art. 1 et 2), en rejetant avec mépris ce qui pourrait empêcher de le commettre, comme la considération de la bonté et de la justice de Dieu, la connaissance de la vérité, le secours de la grâce..., n'est-il pas à craindre que ce ne soit là effectivement le péché de notre société et de notre époque? Tout l'effort de la pensée moderne ne consiste-t-il pas à faire rejeter et mépriser par les hommes ce qui pourrait les empêcher d'offenser Dieu? L'éducation laïque, la science laïque, qui sont aussi l'éducation et la science publiques, n'ont-elles pas pour tendance et pour but d'écarter les esprits de tout ce qui touche à Dieu, à la vérité et à la grâce surnaturelles, au mal du péché, à ses suites, aux peines et aux récompenses éternelles? Et ceux qui dirigent ces mouvements d'idées et conduisent ce courant de la sécularisation universelle, et grand nombre aussi de ceux qui les suivent, ignorent-ils ce qu'ils font et où ils vont? Qui oserait les excuser d'être les agents volontaires et conscients de l'esprit satanique? Qui oserait dire qu'ils ne veulent pas le mal de Dieu pour ce mal lui-même?

Ce serait donc le péché social contre le Saint-Esprit. Et la justice divine pourrait appliquer à la société coupable de ce crime la terrible sentence : *Qui blasphemaverit in Spiritum Sanctum non habebit remissionem.* (Marc, III, 29).

Elle en a le droit; et ce serait l'ordre. Mais là aussi l'exception peut avoir lieu; le miracle est possible. La miséricorde reste toujours toute-puissante. Et le Sacré-Cœur a dit : « Je règnerai malgré Satan et ses suppôts. »

Toutefois il demande que nous aidions ses desseins par le concours de notre dévouement.

Q. — 1° L'*Ami* dit, page 298 : « Une censure se multiplie avec les fautes auxquelles elle est annexée. Mais il s'agit ici uniquement de fautes spécifiquement distinctes, et non pas de fautes numériquement distinctes.»

Pardonnez-moi de vous objecter ce que dit saint Liguori, *Theol. Mor.*, lib. 7, *De Censuris*, n. 28 : « Si quis reiterat idem crimen moraliter distinctum a primo, cui imposita est censura, toties censuram incurrit. »

Il faudrait conclure que plusieurs péchés d'hérésie font encourir plusieurs fois l'excommunication. Et alors, en demandant le pouvoir d'absoudre, devrait-on indiquer ce nombre de fois?

2° L'*Ami* explique en quelques lignes, p. 298, ce qu'on entend par notoriété de droit et de fait. Pourrait-il développer un peu plus sa réponse? « Il y a, dit-il, notoriété de droit quand un crime est susceptible d'être prouvé juridiquement. » Cela signifie-t-il qu'il y a eu déjà un jugement, une sentence qui fait foi et qu'on peut toujours invoquer contre le délinquant?

En disant : « Il y a notoriété de fait, quand il est connu de plus de quatre ou cinq personnes, » l'*Ami* n'est-il pas un peu sévère?

3° Un pénitent a encouru l'excommunication pour hérésie formelle et externe. Sa faute est connue de quelques personnes, mais non la censure. Un simple confesseur, usant du droit que lui confèrent les décrets de 1886 et 1897, donne l'absolution. Je demande au bienveillant *Ami :*

a) Le prêtre qui absout doit-il, outre la satisfaction sacramentelle, imposer une pénitence particulière? Ou bien cette pénitence particulière, dont parlent les auteurs, sera-t-elle donnée seulement par Rome ou ses délégués auxquels on aura recours dans le mois?

b) Le pénitent, absous par le simple confesseur, peut-il s'approcher de la sainte table? Ou bien, parce que sa faute est connue de quelques personnes, devrait-il être absous au for externe pour recevoir les sacrements et faire les pratiques religieuses publiques?

c) Quand est-ce que l'absolution au for externe est nécessaire? Qui la donne et comment? Doit-elle précéder l'autre? Que doit faire celui qui en a besoin, en attendant de l'avoir reçue?

R. — Ad I. Au passage indiqué, nous avons suivi l'opinion de Stremler, qui se rapproche, dans la pratique, beaucoup de saint Alphonse.

De fait, à l'endroit que vous citez, saint Alphonse ne dit pas d'une manière absolue que toute faute *numériquement* distincte entraîne la censure; il exige, au contraire, que le crime soit *moralement distinct du premier*. Comme exemples de deux crimes qui ne sont pas moralement distincts, il

indique l'action de frapper successivement un clerc, ou l'expulsion de l'église de deux hommes par un seul acte : dans l'un et l'autre cas, il y aurait plusieurs fautes numériquement distinctes, mais une seule censure serait encourue.

En pratique, cela ne sert à rien ; car souvent les pénitents ne sont pas à même d'expliquer ni le confesseur de juger les cas où il y aurait eu des crimes moralement distincts et entraînant plusieurs fois l'excommunication. Le confesseur peut donc se contenter de demander le pouvoir d'absoudre de tel ou tel cas, sans indiquer le nombre de fois que la même faute a été commise par le même individu. Il peut cependant déclarer, quand il est certain de la répétition des actes, que la faute a été commise *pluries*.

Ad II. 1° Il y a notoriété de *droit*, quand un crime est susceptible d'être prouvé *juridiquement*. Cette preuve juridique peut résulter de trois causes : *a)* de l'aveu de l'accusé, fait spontanément dans le procès et non révoqué ; — *b)* de preuves judiciaires pleines, telles que les dépositions de deux témoins hors de tout soupçon, et un instrument publique et authentique, de sorte qu'on ne peut plus rien opposer ; — *c)* de la sentence définitive, qui passe en chose jugée [1].

2° Il y a notoriété de *fait*, quand un crime a été commis en présence d'un nombre plus ou moins grand de personnes selon l'importance du lieu. Voici la règle posée par saint Alphonse, liv. III, n. 975 :

Censent communiter DD. sufficere, si in aliqua communitate 8 personarum, *quatuor* illud sciant ; vel si 100 personarum, sciant *quindecim ;* vel si 1000 personarum, sciant *viginti* circiter, diversarum familiarum plusquam duarum ; publicum autem esse in aliqua vicinia 40 personarum, si sciant octo ex diversis familiis.

Avec *quatre* ou *cinq* personnes, on peut avoir une notoriété de fait. Nous avons donné le terme où la notoriété commence, et en cela nous avons dit juste. Les explications que nous venons d'ajouter complèteront la notion de la notoriété de fait.

Ad III. Pour résoudre ce cas assez difficile, il est nécessaire de bien préciser l'état de la question : c'est ce que nous allons faire dans quelques préliminaires.

I. — Préliminaires

Il s'agit d'une excommunication *encourue* pour *hérésie formelle* et *externe*. C'est le cas qu'on rencontre le plus souvent dans la pratique.

I. L'individu savait, dans l'hypothèse, que les actes d'hérésie externe qu'il posait étaient frappés de l'excommunication ; autrement la censure n'aurait pas été encourue et il aurait pu être absous par tout confesseur sans aucune réserve : « Quivis confessarius potest absolvere, tum reos hæresis mere internæ, tum etiam hæreticos qui, ratione ignorantiæ, nullam incurrerunt censuram [2]. »

[1] Brillaud, *Manuel de la juridiction ecclésiastique*, n. 612-615.
[2] Cl. Marc, *Inst. morales*, n. 443.

II. S'il consent à soumettre son crime à l'évêque, ou à un prêtre muni des pouvoirs de l'Ordinaire, et faire une abjuration publique devant un notaire accompagné de témoins, il recevra par eux l'absolution de la censure au *for externe* et il pourra ensuite être absous de l'hérésie par tout confesseur au *for interne*, sans recourir au Saint-Siège.

Cette procédure *doit* être suivie pour tous les protestants ou autres hérétiques de longue date et notoirement connus comme tels : nous le prouverons plus loin.

Elle *peut* être aussi suivie pour les catholiques qui ont commis des crimes d'hérésie externe ignorés, ou connus de quelques personnes seulement. Tant que leur crime n'est pas porté au tribunal de l'évêque, il demeure *occulte* et l'évêque ne peut absoudre de la censure ; mais l'aveu du coupable au tribunal épiscopal rend le crime *notoire* et permet à l'Ordinaire d'enlever la censure, ou de communiquer ce pouvoir à un délégué [1].

Quand nous disons abjuration *publique*, nous voulons parler d'une abjuration faite en présence d'un notaire ecclésiastique et de deux témoins, de manière à pouvoir être prouvée juridiquement, bien qu'elle puisse rester secrète pour tout le monde.

L'évêque, agissant ici comme juge vis-à-vis d'un hérétique cité à son tribunal, ou comparaissant spontanément pour faire l'aveu de son crime, absout par les actes prescrits par le Rituel.

Cette procédure est la plus simple, parce que le coupable, absous au for externe et au for interne, ne peut plus être inquiété par aucune autorité religieuse pour son crime d'hérésie externe [2].

III. Si le coupable ne veut pas de cette abjuration publique en présence de l'évêque, ou de son délégué et de deux témoins, et qu'il *n'y fait pas urgence* dans le cas, il lui faut, ou bien recourir à un prêtre muni de pouvoirs spéciaux, ou bien prier le confesseur de demander ces pouvoirs à Rome, à la Sacrée Pénitencerie. En donnant l'absolution, le confesseur aura bien soin de s'en tenir aux termes de sa faculté.

En outre, il faut remarquer que l'absolution ainsi donnée en vertu d'un indult, ne vaut que pour le *for interne*. Le coupable est vraiment absous devant Dieu, mais il peut toujours être recherché et puni au for extérieur pour le crime d'hérésie. En voici la preuve dans une réponse du Saint-Office, du 7 mai 1822, adressée à un Vicaire apostolique :

Circa quam clausulam *(et hos in foro conscientiæ tantum)* die 26 septembris 1696, fuit dictum a S. Congregatione ea verba : *et hos in foro conscientiæ*, comprehendere omnes in prima facultatis parte nominatos. Manifestum ergo est in ista facultate sermonem non esse de absolutione *in foro fori*, seu in foro judiciali, sed de absolutione *in foro conscientiæ*, adeoque harum facultatum vigorem exerceri præcise et taxative super hæresi *externa occulta* seu non deducta ad forum ex-

[1] *Ibid.*
[2] *Nouv. R. Théol.*, XXVI, p. 39.

ternum judiciale. E contra Episcopi et Inquisitores non possunt absolvere hæreticum nisi judicialiter in ipsorum foro exteriori comparantem et ibi suum crimen confitentem. Absolutus autem sic in foro exteriori potest deinde absolvi a quolibet confessario in foro conscientiæ absolutione sacramentali. Absolutio data vigore facultatum de quibus loquimur *pro foro conscientiæ tantum* immunes non reddit sic absolutos a pœnis fori exterioris. Quapropter (sic decretum 3 januarii 1640) si velint esse tuti in foro exteriori, debent sponte comparere in tribunali S. Officii vel Ordinarii et denuo abjurare; alias, si denunciabuntur, Inquisitores vel Ordinarii in eos animadvertere possunt. Item 16 maii 1669 : Serio tamen monendi sunt apostatæ reconciliati *in foro conscientiæ tantum*, quod si redierint ad loca ubi exercetur S. Officium, remanent obnoxii pœnis contra apostatas a foro externo comminatas.

IV. Quand il y a *urgence*, le confesseur peut absoudre en vertu des décrets du Saint-Office du 23 juin 1886 et du 16 juin 1897.

1° *Quand y a-t-il urgence ?* — *a)* Le décret du 23 juin 1886 signale deux cas : le *péril d'infamie* et le *péril de scandale*, si l'absolution est différée : *in casibus vere urgentioribus, in quibus absolutio differri nequeat absque periculo gravis scandali vel infamiæ*. Comme on l'a fait remarquer souvent, ces deux cas d'exception ont pour but de sauvegarder des intérêts d'ordre *social* et *public*.

b) Le décret du 16 juin 1897 y ajoute un cas d'intérêt *privé :* tout confesseur peut absoudre des censures papales réservées *a jure* au Souverain Pontife, quand « valde durum est pro pœnitente in gravi peccato permanere per tempus necessarium ad petitionem et concessionem facultatis absolvendi a reservatis, » sous la réserve de plusieurs conditions que nous allons expliquer plus loin.

Un, deux ou trois jours, etc., suffiront pour que se vérifie la circonstance du *valde durum*, attendu que, comme le porte l'exposé des motifs : « Theologi, cum sancto Alphonso de Ligorio, ut quid durissimum habeant per unam vel alteram diem in mortali culpa permanere. »

2° *Quelles sont les conditions sous lesquelles l'absolution doit être donnée dans les cas d'urgence ?* — Le décret du 30 juin 1886 porte comme clause : « Dari posse absolutionem *injunctis de jure injungendis.* » La même clause se trouve reproduite dans la question du 16 juin 1897. On comprend sous ces expressions une double série de prescriptions : les unes toujours imposées par le droit canon, et les autres, variant selon les circonstances, que l'on rencontre dans les rescrits de la Sacrée Pénitencerie.

A) Prescriptions qui sont toujours imposées par le droit. — Le Rituel, tit. III, c. iii, n. 1-3, en fait l'exposition suivante :

Si potestas absolvendi ab excommunicationis sententia sacerdoti commissa fuerit a superiore, et in mandato certa forma sit præscripta, illa omnino servanda est. Si vero in mandato seu commissione dicitur : *In forma Ecclesiæ consueta absolvat*, hæc servanda sunt : Primo, ut excommunicatus ei ob cujus offensam in excommunicationem incurrit, prius, si potest, satisfaciat. Quod si tunc non possit, sufficientem cautionem præbeat, aut saltem si eam præstare non potest, juret se, cum primum poterit, satisfacturum.

Secundo, si crimen ob quod in excommunicationem incurrit, sit grave, juramentum ab eo exigatur de parendo mandatis Ecclesiæ, quæ illi fient pro tali causa : ac præcipue ne deinceps delinquat contra illum canonem, vel decretum contra quod faciendo censuram incurrit.

Résumons les prescriptions du Rituel. Ce sont :

a) L'obligation de satisfaire à la partie lésée. — Ainsi l'usurpateur des biens d'une église, l'incendiaire, etc., est tenu à réparation ou restitution et ne peut être absous sans cette réparation, ou du moins sans la promesse de réparer dès qu'il pourra.

b) Le *serment* ou du moins *la promesse* de ne plus commettre de nouveau la faute pour laquelle la censure a été encourue.

Nous disons le *serment* ou du moins la *promesse*. Quand il s'agit du for *extérieur*, le droit exige le serment; c'est ce que dit le Rituel [1].

Au for *intérieur*, on se contente d'une simple *promesse*, et l'on n'exige pas tous ces serments. C'est l'opinion de saint Alphonse, liv. vii, n. 129 ; de Cl. Marc, n. 1287 ; de la *Nouvelle Revue théologique*, xxiv, p. 318 ; et de beaucoup d'autres, au dire de Thesaurus, qui lui-même toutefois est pour l'opinion contraire *(De pœnis*, part. I, cap. xxii).

B) Prescriptions qu'impose la S. Pénitencerie. — Dans le cas présent, il s'agit précisément d'une absolution donnée sans rescrit; néanmoins les règles que suit ordinairement la S. Pénitencerie dans ses rescrits doivent nous servir de guide, puisque les cas sont identiques. Or, la S. Pénitencerie impose :

a) La réparation du scandale quand il a été *public*, de la manière la plus efficace au jugement de l'évêque ou du confesseur : « Reparationem scandali esse necessariam de jure divino, eamque faciendam esse meliori modo quo potest, prudenti judicio Ordinarii seu confessarii [2]. »

b) L'imposition et l'acceptation d'une pénitence salutaire, en dehors de la pénitence sacramentelle, pour punir la faute et en prévenir le retour [3].

c) La destruction de certains objets, ou du moins leur tradition entre les mains de l'évêque, par exemple d'insignes maçonniques, ou de mauvais livres [4].

d) Quand il s'agit du cas de la Bulle *Sacramentum Pœnitentiæ*, elle veut que le coupable « ab audiendis in posterum personæ complicis confessionibus, quatenus citra grave scandalum possit, abstineat. »

[1] Cf. cap. *De cætero*, et cap. *Ex tenore, De sententia excom.*

[2] S. Pénitencerie, 10 déc. 1860, 20 mars 1885. — Cf. Cl. Marc, n. 1287, 2° ; Hilarius a Sexten, *De Censuris*, p. 46 ; *Acta S. S.*, I, p. 565.

[3] Hil. a Sexten, p. 46. — Cl. Marc, n. 1287, 5°.

[4] *Nouv. R. Th.*, t. xxiv, p. 315.

e) Enfin le confesseur, comme médecin, imposera à l'occasion les précautions nécessaires pour extirper une mauvaise habitude, prescrira une réconciliation, l'éloignement de l'occasion de pécher, etc.; toutes choses qui sont *de jure divino*, comme la réparation du scandale [1].

Rappelons l'obligation pour le pénitent *recurrendi ad S. Sedem infra mensem per epistolam et per medium confessarii, sub pœna reincidentiæ*, à l'exception cependant des cas où se vérifieront les trois conditions suivantes, d'après le décret du Saint-Office du 5 septembre 1900 [2] :

Incapacité d'écrire de la part du pénitent ;

Impossibilité pour le pénitent de revenir au même confesseur. Il doit être ici question, non seulement d'une impossibilité matérielle, mais d'une impossibilité morale, que les théologiens appellent *grande difficulté ;*

Difficulté pour le même d'avouer la même faute à un autre confesseur. Quoique subjective et variant avec les individus, cette condition existera dans bien des cas.

II. — Solution des difficultés

Après ces explications générales, nous répondons à chacune de vos difficultés.

I. Le prêtre qui absout de l'excommunication pour l'hérésie formelle et externe, doit, outre la satisfaction sacramentelle, imposer une pénitence particulière et indiquer dans le recours à Rome l'accomplissement de cette prescription, pour éviter au pénitent l'imposition d'une seconde pénitence.

II. Comme la censure n'est *pas connue*, d'après l'exposé du cas, l'accès au tribunal de la pénitence est pour les fidèles une présomption d'absolution qui permet au pénitent de s'approcher de la sainte communion sans avoir sollicité l'absolution au for externe. Le confesseur peut d'ailleurs prescrire quelques pratiques publiques de dévotion pour réparation.

III. A) L'absolution des censures au for extérieur est nécessaire :

a) A tous ceux qui sont dénoncés et non tolérés.

b) A tous ceux qui ont publiquement frappé un clerc, bien qu'ils n'aient jamais été dénoncés, suivant les prescriptions de la bulle *Ad evitanda* de Martin V.

De fait, dans tous ceux-là, les censures produisent des effets extérieurs qui ne sauraient cesser que par une absolution donnée au for extérieur. Rappelons que pour être véritablement excommunié, dénoncé et non toléré, il ne suffit pas d'être sous le coup d'une sentence déclaratoire ou condemnatoire, il faut de plus que cette sentence ait été publiée.

c) Dans le cas d'une censure qui, sans avoir été dénoncée publiquement, a cependant une grande notoriété, l'absolution au for extérieur est-elle nécessaire ? Par exemple, quelqu'un commet en public une faute à laquelle le droit attache *ipso facto* l'excommunication majeure, *en sorte que tout le monde le regarde comme excommunié*, bien qu'il ne soit pas dénoncé nominalement et qu'il n'y ait contre lui aucune sentence déclaratoire, et que par suite, aux termes de la bulle *Ad evitanda*, il est encore toléré ; dans ce cas, l'absolution au for extérieur est-elle requise ? — Les auteurs ne sont pas d'accord sur ce point.

Les uns prétendent que l'absolution au for extérieur n'est nécessaire que pour les excommuniés dénoncés et non tolérés; mais dans le cas où la censure n'a qu'une notoriété de fait, cette absolution n'est pas nécessaire. « Cette opinion est dénuée de fondements solides, dit Stremler, et contraire à la pratique de l'Eglise [1]. »

On doit donc regarder comme bien plus probable l'opinion qui requiert l'absolution au for externe dans le cas où la censure est publique et notoire. En effet, un excommunié notoire ne saurait être admis à la participation des sacrements, à cause du scandale qui s'ensuivrait. Or, l'absolution au for externe, précédée d'une satisfaction convenable, est le seul remède à ce scandale.

Telle a toujours été la pratique de l'Eglise, notamment lorsqu'il s'agit de ceux qui ont encouru les censures pour crime d'hérésie. Un hérétique notoire, quand même il n'aurait pas été nominalement dénoncé, et qu'aux termes de la bulle *Ad evitanda* il serait toléré, n'est jamais admis à la communion de l'Eglise, sans avoir été absous au for extérieur, après une abjuration ou une rétractation publique. Benoît XIV, dans son Instruction relative aux Jansénistes réfractaires, défend de leur donner les sacrements à moins qu'ils n'aient fait au préalable une rétractation publique et satisfait à l'Eglise.

Du reste, comme l'a déclaré expressément le pape Martin V, la bulle *Ad evitanda* n'améliore en rien le sort des excommuniés. Elle ne fait que permettre aux fidèles de communiquer avec eux, mais elle ne leur en fait pas une obligation. Ils peuvent donc repousser de leur communion un excommunié, bien que non dénoncé et encore toléré, sans que ce dernier soit en droit de s'en plaindre. Or, cette liberté laissée aux fidèles d'éviter un excommunié même toléré, mais public, ne peut cesser que par l'absolution publique de ce dernier.

Par conséquent, un homme qui a encouru une censure notoire est obligé de se faire absoudre dans le for extérieur pour recouvrer son droit à être reçu publiquement à la communion de l'Eglise.

Cette règle s'applique à tous les cas où une censure est notoire. Il ne suffit pas de la connaissance de quelques personnes, mais il faut une vraie notoriété de fait, telle que nous l'avons expliquée plus haut.

[1] Hilaire a Sexten, *De censuris*, p. 46.
[2] *Ami*, 1900, p. 975.

[1] Stremler, *Des peines...*, p. 244.

Nous avons analysé la doctrine de Stremler. La *Nouvelle Revue théologique* arrive à la même conclusion en citant de nombreuses décisions du Saint-Siège. Nous résumerons aussi son enseignement [1].

L'hérétique *occulte*, dit-elle, est libre de comparaître spontanément devant l'Ordinaire ou de s'en abstenir : c'est le cas de dire avec la décision de 1822 (celle que nous avons donnée) qu'il comparaîtra « *si* velit *esse tutus in foro exteriori ;* » mais celui qui a publiquement adhéré à une secte hérétique, à plus forte raison celui qui est né dans l'hérésie, n'est pas libre de se contenter de l'absolution *pro foro conscientiæ* ; il doit recevoir celle du for extérieur.

On en a pour preuves :

1o La décision du Saint-Office du 25 juin 1815 qui oblige les hérétiques d'Allemagne qui se convertissent à faire une abjuration publique dans l'église avec profession de foi et la présence d'un notaire et de témoins, bien que cela ne puisse pas se faire sans leur causer un ennui sérieux et exciter l'étonnement du peuple, *non extra grave incommodum et populi admirationem.*

2o La réponse du 1er mai 1779 au Préfet apostolique du Thibet, où il est dit que les hérétiques *publics* doivent abjurer en présence des fidèles et être absous selon la formule du Rituel romain, c'est-à-dire *in foro externo.*

3o Une Instruction de la Propagande du 16 janvier 1726, qui défend aux missionnaires de faire usage de leurs facultés *pro foro interno,* si les coupables ne leur promettent pas de recourir à l'évêque pour l'absolution au for extérieur le plus tôt qu'ils pourront.

La question est donc tranchée, et il est inutile d'insister.

B) Qui donne l'absolution au for extérieur, et comment ? Doit-elle précéder l'autre ? Que doit faire celui qui en a besoin, avant de l'avoir reçue ?

Comme il s'agit du péché d'*hérésie externe* dans l'exposé de la difficulté, l'évêque peut donner lui-même l'absolution au for externe, en observant les prescriptions du Rituel. Il peut aussi déléguer quelqu'un pour la donner en suivant le même cérémonial.

Elle précède l'absolution au for interne, qui peut être accordée alors par tout confesseur.

Si cependant le recours à l'évêque pour obtenir une délégation pour le for externe était long et qu'il fût trop dur au pénitent de rester tout ce temps dans le péché, le confesseur pourrait user de suite des pouvoirs conférés par le décret de 1886, sauf à écrire dans le mois à Rome, à interdire au pénitent de s'approcher publiquement des sacrements, et enfin à lui enjoindre de recourir à l'évêque *quamprimum* pour obtenir l'absolution au for externe.

---

[1] *Nouv. Rev. Th.*, t. XXVI, p. 43.

Q. — L'*Ami* voudrait-il bien me dire dans quelle mesure on peut exempter un barbier de l'audition de la messe le dimanche ? La crainte de perdre une partie de sa clientèle suffit-elle pour le dispenser de cette obligation ? Je suppose que ce barbier réside dans une localité où il y a deux ou trois autres barbiers qui ne sont animés d'aucun sentiment religieux.

On célèbre quatre messes tous les dimanches de l'année, à des heures différentes de la matinée.

R. — Les moralistes ne traitent point à part cette question des barbiers relativement à l'audition de la messe, et même n'en parlent point du tout. Nous allons l'examiner, généralement du moins, d'après les principes généraux.

« Ab auditione missæ, dit Bérardi qui résume ici parfaitement tous les autres théologiens, excusat quodlibet impedimentum notabile seu motivum rationabile ; nempe quævis causa mediocriter gravis, quæ notabile aliquod damnum aut incommodum afferat. Ratio est quia Ecclesia est discreta et pia mater, quæ filios suos onerare non vult. (S. Lig., III, 324). » Et il ajoute avec beaucoup de sens : « Differentia tamen fieri debet inter omissionem missæ pro una vel altera vice, et omissionem perpetuam aut diuturnam, pro qua causa major exigitur. » (No 2942).

Assurément pour un barbier la crainte de perdre, non pas simplement un ou deux clients, mais une partie de sa clientèle, serait une raison vraiment grave et même très grave, surtout s'il s'agissait d'une bonne partie de sa clientèle, et il y aurait là raison suffisante pour l'exempter ordinairement de l'assistance à la messe. Cependant là où il y a quatre messes tous les dimanches de l'année à des heures différentes, il nous semble quelque peu difficile d'admettre qu'il ne pourrait pas, du moins assez ordinairement, assister à l'une ou à l'autre de ces messes sans en souffrir un dommage quelque peu notable, s'il avait avec lui quelques jeunes ouvriers pour l'aider ou le remplacer. La dispense se comprendrait mieux s'il était seul pour sa besogne.

En tout cas, il n'y a qu'à lui appliquer les principes généraux posés plus haut. S'il y a des dimanches où il ne puisse vraiment pas assister à une messe quelconque sans s'exposer à un dommage quelque peu notable pour lui *(mediocriter grave),* il n'est pas obligé d'y assister ces dimanches-là ; et si cela se reproduit tous les dimanches, de manière à ce qu'il s'agisse pour lui d'un dommage très sérieux dans ses intérêts, il doit être regardé comme exempté de cette assistance. Néanmoins, s'il se rencontrait alors quelque dimanche (comme cela arrive certainement, quand par exemple le dimanche se trouve le lendemain d'une fête) où il pourrait assister à la messe sans inconvénient notable, il devrait s'en faire une loi stricte, soit pour lui-même, soit pour l'édification commune.

Lehmkuhl pense (no 567) que ceux qui ne peuvent aller à la messe aucun jour de dimanche ou de fête d'obligation, sont tenus au moins d'y aller trois ou quatre fois dans l'année pendant la

semaine, afin de remplir le précepte divin de l'assistance au saint sacrifice, comme les prêtres sont tenus de l'offrir au moins trois ou quatre fois par an. Mais, répond Génicot, cette obligation d'assister au saint sacrifice de la messe trois ou quatre fois par an, d'après un précepte divin, est très problématique et conséquemment ne saurait être imposée rigoureusement ; néanmoins elle pourrait exister si elle était nécessaire pour que ces hommes ne s'abstinssent pas de toute pratique religieuse (n° 344, N. B.). Ajoutons que cette obligation pourrait encore exister pour une autre raison, à savoir, afin que ce barbier ne donnât pas le scandale de l'abstention complète des offices de l'Eglise, et qu'il pût protester ainsi que s'il n'y va pas plus souvent, c'est bien à contre-cœur et parce qu'il ne saurait mieux faire.

Aussi le confesseur devrait-il insister fortement pour qu'il allât à la messe toutes les fois que cela lui serait vraiment possible le dimanche, et si cela ne lui était jamais possible, pour qu'il y allât au moins quelquefois pendant l'année en semaine, ou assistât à quelque salut le dimanche. Nous l'engagerions même, s'il croyait cette exhortation insuffisante, à le lui imposer comme pénitence sacramentelle, au moins dans le cas où il serait sûr qu'elle serait accomplie [1].

Q. — Le premier article du n° 31 de votre Revue a dû étonner plus d'un de nos confrères. Tout récemment, me dit-on, un journal catholique local aurait enseigné que la censure dont vous parlez ne protège pas les biens des congrégations à vœux simples, mais seulement ceux des congrégations à vœux solennels.

Cette distinction ne me paraît guère justifiée. Je vous demande cependant de vouloir bien la prendre en considération et y répondre par les arguments péremptoires que vous devez posséder.

R. — La censure du Concile de Trente (sess. XXII, ch. XI, *de Reform.)* protège les biens des congrégations à vœux simples aussi bien que ceux des congrégations à vœux solennels. Sur votre désir, nous développerons les preuves de cette assertion.

1° *Preuve empruntée au contexte.* — Les établissements visés par les Pères du Concile sont désignés sous les noms de « *alicujus ecclesiæ seu cujusvis sæcularis vel regularis beneficii, montium pietatis, aliorumque piorum locorum...* »

Le Concile fait une énumération assez large pour qu'on puisse y faire entrer les biens des congrégations à vœux simples sous la rubrique des lieux pieux, *loca pia.*

On distingue deux sortes de lieux pieux. Les premiers sont ceux qui, érigés avec l'*autorisation des supérieurs ecclésiastiques,* ont pour but l'exercice des œuvres de miséricorde à l'égard des pauvres, des malades, des infirmes, des vieillards, des orphelins, des pèlerins, des enfants, etc. A cette catégorie se rapportent certainement les congrégations.

Quand ils sont érigés sans l'intervention de l'autorité ecclésiastique, bien qu'on y exerce les œuvres de miséricorde, ils ne sont pas à proprement parler des lieux pieux. Ainsi les monts-de-piété, les hospices, les hôpitaux de notre pays, tels qu'ils sont organisés par le gouvernement, fussent-ils tenus par des religieux moyennant salaire, ne réunissent pas les conditions essentiellement requises pour constituer le lieu pieux proprement dit, et conséquemment ils ne pourraient se prévaloir des mesures conservatrices du Concile de Trente.

Tel est l'enseignement de M. Duballet [1], confirmé par D. Bastien :

> En droit canonique, dit ce dernier, on reconnait comme *loca pia* ceux qui sont érigés avec la permission de l'autorité ecclésiastique, c'est-à-dire du Saint-Siège ou de l'évêque, et ont pour but l'exercice des œuvres de religion, de piété ou de miséricorde. Dans cette catégorie rentrent les monastères, les séminaires épiscopaux, les *maisons des congrégations religieuses* approuvées au moins par l'évêque, les hôpitaux, les orphelinats, etc.
>
> Si, au contraire, ils sont érigés sans l'intervention de l'autorité ecclésiastique, encore qu'on y exerce les œuvres de miséricorde, ils ne sont pas à proprement parler des lieux pieux. Il résulte de cette définition que la différence essentielle entre ces deux catégories de lieux repose uniquement sur l'intervention de l'autorité ecclésiastique dans leur érection et l'*administration de leurs biens.* C'est dans ce sens que nous devons entendre la censure qui nous occupe : elle vise évidemment les lieux qui ont été érigés du consentement et avec le concours de l'autorité ecclésiastique. C'est le sentiment *commun* des auteurs [2].

Après avoir posé ces principes, le même auteur conclut que les monts-de-piété, les hôpitaux, les hospices et autres établissements du même genre, tels qu'ils sont organisés par le gouvernement, c'est-à-dire sans l'intervention de l'autorité ecclésiastique, ne peuvent en aucune façon se prévaloir des mesures du Concile et de la constitution *Apostolicæ Sedis,* quand même le soin et la garde de ces lieux seraient confiés à des religieux ou religieuses. Au contraire, les biens des établissements érigés de l'assentiment de l'autorité ecclésiastique sont du domaine de l'Eglise et comme tels inviolables. Elle seule a le droit d'en disposer, à l'exclusion de tout autre pouvoir.

2° *Preuve tirée de la nécessité du* beneplacitum apostolicum *pour l'aliénation des biens des congrégations à vœux simples.* — Les auteurs dont nous venons de parler, nous montrent comme protégés par les censures du Concile de Trente tous les biens pour l'administration desquels il faut l'intervention de l'autorité ecclésiastique, ou

[1] Nous avons connu un perruquier qui, ne pouvant jamais aller à la messe le dimanche, s'était adressé à son évêque pour en obtenir dispense ; celui-ci lui avait ordonné, par manière de commutation, d'y assister une fois par semaine, et il le faisait très religieusement. Mais il y en a bien de qui on ne pourrait pas obtenir autant ; alors on pourrait demander moins.

[1] *Traité des choses ecclésiastiques*, n. 868-870.

[2] *Revue Théologique française*, 1903, p. 366.

le *beneplacitum apostolicum*. Or, tels sont les biens des congrégations à vœux simples. Donc.

Prouvons la mineure :

a) Les simples confréries elles-mêmes, quand elles sont approuvées par l'évêque, voient leurs biens soumis au contrôle de l'Eglise et par conséquent protégés par la censure du Concile. « Confraternitates ecclesiasticæ, dit Ferraris, nequeunt alienare bona sua sine beneplacito apostolico [1]. »

Cette règle s'applique *à fortiori* aux congrégations approuvées par l'évêque, qui occupent dans la hiérarchie des sociétés ecclésiastiques une place supérieure à celle des simples confréries.

b) Les auteurs qui ont parlé des congrégations à vœux simples ont tous exigé l'intervention du Saint-Siège pour l'administration de leurs biens.

L'agrément apostolique, se demande le P. Meynard, est-il absolument nécessaire pour les aliénations des communautés à vœux simples ? — Nul ne peut en douter, répond-il, après la volonté si souvent et si universellement manifestée du Saint-Siège dans l'approbation de ces instituts. En effet, dès qu'une communauté religieuse est reconnue par l'Eglise, ne fût-ce que par l'évêque, les biens de cette communauté sont considérés comme biens ecclésiastiques et, comme tels, soumis aux lois de l'Eglise concernant les aliénations [2].

c) Enfin nous citerons, parmi beaucoup d'autres documents directs émanés de la S. C. des Evêques et Réguliers, ces passages très signicatifs d'une lettre du 10 juin 1828 :

Quoique le conservatoire ou monastère des Oblates sous le titre de Jésus Souffrant et de Notre-Dame des Sept-Douleurs soit sous la dépendance immédiate de l'évêque jusqu'à pouvoir en changer les règles, il ne peut pas se soustraire à la juridiction de la S. Congrégation dans les cas où toutes les autres corporations religieuses de femmes sont soumises à son autorité. L'*administration des biens*, la cure de l'état économique, les confesseurs ordinaires, toutes ces choses dont parle V. S. dans la lettre du 8 mai dernier sont particulièrement confiées à la S. Congrégation. En conséquence pour les contrats d'aliénation qui dépassent les facultés de l'Ordinaire, pour les diminutions des dots, pour la confirmation des confesseurs, on doit recourir à Elle. C'est ce qui se pratique dans les simples conservatoires, et même dans d'autres établissements pies de femmes [3].

Q. — Une servante de ferme avait un amoureux qui la demandait en mariage et venait la voir chaque dimanche ; ils se promenaient seuls et même allaient traire ensemble la nuit venue. Généralement parlant, ces entrevues sont des occasions de péché, ou du moins on le peut présumer facilement.

La maîtresse de maison a-t-elle des devoirs à remplir dans la circonstance envers sa servante ? Elle prétend qu'une observation faite à cette personne lui attirerait une réponse insolente.

Ne doit-elle pas user de plus d'autorité envers ses domestiques ? Est-ce un devoir pour son confesseur de l'avertir pour l'avenir ?

R. — I. Il est certain que les maîtres et maîtresses, en leur qualité de chefs de la maison ou de la famille, dont les domestiques font partie, outre leurs devoirs de stricte justice, ont aussi des devoirs moraux à remplir envers eux : « Si quis suorum, dit saint Paul, et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit et est infideli deterior. » (I Tim., v, 8). Et parmi ces devoirs, ainsi que tous les théologiens en conviennent, il faut compter celui de la correction, qui sans doute n'est pas un devoir de *stricte justice*, mais est cependant un peu plus qu'un devoir de simple charité ; c'est ce que nous appellerions volontiers un devoir d'*office*. Ils sont donc tenus non pas seulement à la *correction fraternelle*, mais à ce que nous appellerions encore volontiers la *correction paternelle*, qui est un acte d'autorité exercé par un supérieur envers un inférieur qui a péché ou qui s'expose grandement à pécher. Cependant, pour qu'ils y soient obligés, il faudrait que cette correction pût se faire sans inconvénient grave pour eux et avec espoir de réussite, ou bien que l'omission de toute correction dût causer quelque scandale.

Tels sont les principes généraux qui régissent cette matière.

II. Quant au cas qui nous est soumis, Génicot dit avec beaucoup d'à propos : « Tale incommodum non raro occurret in corrigendis vitiis... ancillæ amasium extra domum quærentis... Nam sæpe famuli vel ancillæ profitentur se nolle heris suis subjacere nisi ad quædam determinata opera peragenda, in rebus autem conscientiæ suæ manere independentes : ideo monentibus dominis sæpe resisterent, et, cum gravi incommodo, dimittendi essent. » Tel nous paraît bien le cas présent, d'après les données qui nous sont soumises ; de ce côté la maîtresse ne nous semble donc pas obligée à la correction. D'un autre côté, nous croyons que si la maîtresse ne faisait à ce sujet aucune observation à sa servante, elle s'exposerait bien à donner quelque scandale et à passer pour une femme qui ne s'inquiète aucunement de la moralité de ses domestiques. De plus, s'il arrivait quelque malheur et que le jeune homme abandonnât la fille à son malheureux sort, les parents de celle-ci seraient bien en droit de faire des reproches à sa maîtresse.

C'est pourquoi, si elle peut avoir quelque autorité morale sur sa servante, elle doit s'en servir pour la détourner de ces fréquentations dangereuses. Si elle croit n'en point avoir du tout, elle doit au moins lui dire, sans s'exposer à recevoir de sa part quelque réponse impertinente et sans être obligée de la renvoyer : « Ma fille, ma conscience à moi me fait un devoir de vous avertir, parce que vous êtes encore jeune et que vous n'avez pas encore d'expérience, que vous vous exposez beaucoup et qu'il peut vous arriver quelque malheur. Si vous ne m'écoutez pas, au moins ni vous, ni vos parents, ni personne n'aurez droit de me reprocher de ne vous avoir pas avertie. » Si elle ne réussit à rien de ce côté, elle ferait bien d'avertir les parents de la jeune fille, et dans cer-

[1] Ferraris, v° *Confraternitates*, art. vi, n. 1-12. — Cf. Tachy, *Traité des Confréries*, 2e éd., n. 322 à 326.
[2] Meynard, *Réponses canoniques*, t. i, n. 290.
[3] *Analecta*, I, col. 1143, 1145, 1150 ; — III, 311, 502 ; — IV, 1554, 1555.

tains cas elle le devrait. Si la fermière ferme trop les yeux sur la conduite de sa servante, ce serait à son confesseur à l'avertir de ce qu'elle doit faire, s'il le peut sans inconvénients.

Enfin, si la servante ne tenait aucun compte des observations de sa maîtresse, et si celle-ci pouvait sans trop grande difficulté la remplacer par une plus docile, il conviendrait grandement, pour la bonne réputation et le bon ordre de sa maison et aussi pour l'édification commune, qu'elle ne la gardât pas. « Patet, dit Génicot (n° 356, 4°), plurimum suadendum esse ut nulli famuli domestice recipiantur vel serventur, nisi christianis moribus prædití. »

Q. — J'ai de vieilles statues, des croix, chandeliers, hors d'usage pour l'église. Puis-je les vendre à n'importe qui ?

R. — On doit tenir compte ici et de la loi *civile* qui oblige un curé à ne point vendre le mobilier de son église sans la participation du conseil de fabrique, et de la loi *ecclésiastique* qui interdit de dépouiller les églises des objets d'art sans l'autorisation des évêques ou du pape, suivant la valeur.

Quant à la bénédiction qui a pu être donnée à plusieurs de ces objets, elle ne s'oppose pas à la vente, comme nous l'avons enseigné plusieurs fois avec les canonistes et les théologiens [1].

Toutefois, si l'acheteur laissait supposer qu'il eût de mauvaises intentions et qu'il y ait sérieusement lieu de craindre une profanation, la vente deviendrait illicite à raison de ce danger.

Q. — On peut renouveler l'extrême-onction « toties quoties, sublato priori mortis periculo, infirmus reincidit in novum, sive *ex eadem infirmitate, sive ex distincta,* » dit saint Thomas, et Haine fait remarquer que « sufficit quod eadem licet infirmitate durante, mortis periculum semel evaserit, et postea rursus in illud inciderit, *licet antiquum periculum non ita urgens perseveret, ut contingit in hydropicis, asthmaticis et similibus.* »

Or, j'ai administré il y a 2 ou 3 mois une femme de 90 ans hydropique.

Quand elle retombera dans une nouvelle crise grave, pourrais-je, en lui renouvelant l'extrême onction, lui renouveler aussi la bénédiction apostolique *in articulo mortis* avec la formule de Benoit XIV ?

R. — La réponse se trouve dans la décision suivante de la S. C. des Indulgences, du 20 juin 1836 :

Licetne, aut saltem convenitne iterum applicare indulgentiam in articulo mortis... 3° quando post applicationem diuturna laborat ægritudine, uno verbo, quando Rituale permittit aut præcipit iterationem extremæ unctionis, aut confessarius judicat iterandam esse absolutionem ? — Resp. Ad III. *Prout jacet, negative in omnibus* [2].

La personne a reçu l'indulgence *in articulo mortis* dans une crise d'hydropisie ; comme cette maladie n'est pas guérie et qu'une nouvelle crise grave est à craindre, la malade nous semble rentrer dans les conditions prévues à l'article 3. Mais ce n'est que notre opinion personnelle, et nous ne voyons nul inconvénient à ce que vous interprétiez autrement le décret cité.

[1] S. Alph., *H. Ap.*, IV, 47 ; Lib. III, n. 71. — Cl. Marc, *Institutiones morales*, n. 589, 3°.
[2] *Decreta authentica*, n. 257.

LITURGIE

Q. — Je lis dans un compte rendu sur *Le Drame éternel* de M. l'abbé Breton, que l'auteur a eu tort « de nous donner dans le *Suscipe, sancta Trinitas,...* le texte fautif *in honorem beatæ Mariæ* au lieu de *in honore* qui est la vraie leçon et que l'on ne doit point traduire « en l'honneur de. »

Ce compte rendu est signé par M. l'abbé J. Tixeront, P. S. S., doyen de la Faculté de théologie de Lyon.

Que pense l'*Ami* de cette critique ? J'ai vu bien des canons d'autel portant le texte incriminé. Et je voudrais savoir le sens à donner à ce texte.

R. — Nous sommes vraiment étonnés du reproche que M. le doyen de la Faculté de théologie fait à M. l'abbé Breton au sujet du texte *in honorem B. M.*, quand c'est celui-là même que la Congrégation consultée a choisi, et approuvé, et qu'on lit dans l'édition typique du Missel :

In ordine Missæ post *Lavabo*, in oratione *Suscipe, sancta Trinitas*, plures recentiores Rubricistæ graves dicunt loco *in honorem B. M. semper Virginis* esse legendum *in honore B. M. semper Virginis*. Estne horum sententia sequenda et correctio hoc in loco Missalis facienda ?

Resp. — Legendum : *in honorem*. (S. R. C., 25 mai 1877, n. 3421, ad III).

Néanmoins nous nous expliquons très bien qu'à première vue il ait trouvé ce texte fautif ; car anciennement on lisait *in honore*, v. g. dans les Missels d'Utrecht vers l'an 900, dans un Sacramentaire de Trèves du xe siècle ; et d'après le P. Lebrun, qui fut un savant émérite, ce n'est qu'en 1481, 1517, 1623, 1706, 1709, et surtout de son temps, qu'on trouve *in honorem* sur les cartons d'autel et dans la plupart des Ordinaires de la messe.

Que dis-je ? Si l'on en croit ce grand liturgiste, la formule « *in honorem* », dont la traduction est « en l'honneur de », formerait une tautologie avec *ut illis proficiat ad honorem*, répétant ainsi deux fois le but de l'oblation qui est de procurer l'honneur des saints après la gloire de Dieu. Avec le texte « *in honore* », au contraire, que l'on trouve dans l'ancienne latinité avec le sens de « fête » ou jour consacré au culte des saints, la tautologie disparaît ; on offre l'oblation sainte en leur mémoire et en signe de vénération pour leur faire honneur le jour qui leur est consacré, et l'on rappelle par là l'ancienne pratique qui était de ne dire cette prière qu'aux fêtes des saints. *(Explicat. de la messe*, p. 360-65).

Mais faut-il, à la suite du P. Lebrun, donner la préférence à « *in honore* » ? Nous ne le pensons pas.

1° En dehors de l'argument d'autorité qui tranche aujourd'hui le cas, les mots *in honorem* ont l'avantage de former un membre parallèle avec *ob memoriam* qui précède, et de plus répondent parfaitement à *quorum memoriam agimus* de la fin. — 2° La tautologie supposée par le P. Lebrun n'existe pas ; car en offrant le saint sacrifice en l'honneur des saints, on ne demande pas seulement qu'il serve à leur honneur, — ce qui serait vraiment une tautologie, — mais qu'il soit profitable à notre salut, en nous créant par les hommages que nous leur rendons, de puissants intercesseurs auprès de Dieu. — 3° La différence qu'on a voulu voir pour le sens entre *in honorem* et *in honore* n'a rien qui l'appuie solidement. Si, dans le latin vulgaire, il y a des cas où le sens n'est pas le même, il y a aussi des cas où il ne diffère point. C'est ainsi que dans le Missel, la bénédiction de l'encens a *in honore*, en l'honneur de, comme s'il y avait *in honorem*, et dès lors il faut, pour fixer le sens, s'en rapporter aux exigences du contexte. (Gihr, *Le saint sacrifice de la messe*, t. II, p. 199).

Notre conclusion sera donc que, loin d'être fautif, le texte *in honorem* est le seul qu'on doive employer, et M. l'abbé Breton n'a pas eu tort de nous le donner dans le *Suscipe, sancta Trinitas*, avec le sens « en l'honneur de. »

Q. — 1° Quels auteurs consulter touchant la liturgie des Bretons avant leur émigration en Armorique ? — Qu'entend-on par liturgie gallicane ? — Comment fusionna-t-elle avec la liturgie romaine ?

2° A partir du *Gloria in excelsis* le jeudi saint jusqu'au *Gloria in excelsis* du samedi saint, on ne sonne pas les cloches. Il est d'usage ici de signifier ce silence des cloches par l'expression suivante : « Les cloches sont allées à Rome. »

Pourriez-vous me dire le symbolisme de ce dicton populaire ?

R. — Ad I. Vous consulterez avec fruit l'*Histoire ecclésiastique des Anglais*, par saint Bède, édit. Migne, *Patrol. Lat.*, tome 95 ; — Augustin Kraser, *De apostolicis nec non antiquis Ecclesiæ occidentalis liturgiis*, 1786 ; — Mgr Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, page 148 ; — et les *Institutions Liturgiques* de Dom Guéranger, tome I, chap. VII *in fine*.

En combinant les renseignements qui s'y trouvent, vous verrez que la liturgie des Bretons avant leur émigration en Armorique devait venir primitivement de Rome, puisque la foi fut apportée chez eux par les envoyés du pape Eleuthère au second siècle, sur la demande même de leur roi, nommé Lucius. Mais la liturgie romaine étant alors encore à son enfance, transplantée dans une région si écartée et loin de sa source, il était impossible qu'il ne s'y ajoutât pas des usages analogues aux mœurs de la contrée, et si l'on en croit Jacques Ussérius, un vieux manuscrit atteste précisément que saint Germain d'Auxerre, saint Loup de Troyes, qui ont eu tant d'influence sur les Eglises de ce pays en venant combattre sur place l'hérésie de Pélage, y introduisirent les rites propres à la liturgie gallicane, qu'on suivait dans les Gaules. (Voir ce que nous avons dit de cette liturgie cette année même, p. 302).

Ce qui confirme le fait, c'est qu'après leur émigration en Armorique, ceux qui étaient restés virent avec peine qu'on voulait substituer les rites en usage dans l'Eglise romaine aux rites de l'Eglise gallicane en vigueur alors parmi eux ; et nous voyons le plus naturellement du monde que saint Grégoire consulté au sujet de la diversité des liturgies par les missionnaires chargés de convertir les Anglo-Saxons, maîtres de l'île, permit d'unir ensemble les rites romains et gallicans. Aussi, les anciens manuscrits liturgiques sont-ils des livres mixtes, romains pour le fond, mais gallicans pour certains détails.

Ad II. Nous n'avons là-dessus aucune donnée.

Q. — Vous me feriez grand plaisir, si vous vouliez bien me dire votre sentiment touchant la célébration des fêtes *ad libitum*. En 1898, les *Ephemerides Liturgicæ*, pag. 628, enseignaient que l'on peut remplacer l'office de S. Canut et de S. Remi par l'office de la férie courante ou l'un des offices votifs concédés par le Saint-Siège. Est-ce vrai ?

R. — La réponse des *Ephémérides*, telle qu'elle est formulée, a quelque chose de trop absolu, et pour la ramener à de justes limites, nous allons examiner les différents cas qui peuvent se présenter.

Premièrement, la fête *ad libitum*, comme S. Canut et S. Remi, peut coïncider avec un jour où il y aurait à faire une translation d'office empêché, et en même temps à réciter un office votif, v. g. du St-Sacrement, concédé au diocèse. Dans ce cas, on a le choix entre la célébration de la fête *ad libitum* et l'office transféré. (S. R. C., décret en tête du Bréviaire, et 24 janv. 1682, n. 1685). Mais on ne peut ni prendre l'office de la férie courante, ni choisir l'office votif concédé ; car là où il y a une translation à faire, cesse de plein droit la récitation de tout office férial ou votif, pour faire place à l'office transféré qui occupe toujours le 1er jour libre. *(Ibid.)*.

Deuxièmement, quand la fête *ad libitum* coïncide avec un jour où l'on devrait simplement réciter un office votif, mais concédé au diocèse, on peut bien opter pour l'un ou pour l'autre, à volonté (Décret en tête du Bréviaire) ; mais il est défendu de dire jamais à leur place un office férial, attendu que dans ces féries, le diocèse ayant accepté de réciter l'office concédé, doit le dire *de præcepto*. (S. R. C., 24 nov. 1883, n. 3597, ad I).

Troisièmement, si le saint *ad libitum* ne tombe que dans un jour où l'office votif est lui-même *ad libitum*, comme cela peut arriver pour les offices votifs dits de Léon XIII, nous ne voyons cette fois

rien qui s'oppose à choisir l'office férial plutôt que l'office votif ou celui du saint : car l'un et l'autre étant absolument *ad libitum*, peuvent dès lors être remplacés par l'office même de la férie. Mais, à notre avis, c'est le seul cas où l'office férial peut se dire à la place de celui d'une fête *ad libitum*.

Q. — 1° L'*Ami du Clergé*, p. 462, dit que là où saint Etienne, 26 décembre, est titulaire, il doit avoir au jour octave les vêpres entières, avec mémoire de saint Jean et des saints Innocents.

L'*Ami* a donné une solution contraire en 1892, p. 204. A quoi faut-il s'en tenir ?

2° D'après plusieurs décrets de la S. C. des Rites, les patrons secondaires n'ont pas droit au *Credo* à la messe. En est-il de même pour les fêtes secondaires des patrons principaux ?

L'*Ami du Clergé*, p. 160, ad III, dit qu'on doit réciter le *Credo* à la fête secondaire du patron principal. Cette solution paraît être en contradiction avec celle donnée dans l'*Ami* en 1894, p. 671, où il est dit, avec décrets à l'appui, qu'on ne peut dire le *Credo* à la fête secondaire du titulaire. Qu'en est-il au juste ?

3° La rubrique qui veut que la messe d'une solennité renvoyée au dimanche soit chantée, et non pas simplement lue, est-elle toujours en vigueur ?

4° Plusieurs prêtres ont cessé de dire les prières après la messe, prescrites par Léon XIII, par la raison, disent-ils, que l'obligation de dire ces prières a cessé de plein droit à la mort du Pape.

D'autres, s'appuyant sur ce principe qu'un décret reste en vigueur tant qu'il n'a pas été rapporté, continuent à dire ces prières.

Lesquels ont raison ?

R. — Ad I. Notre dernière solution est la bonne et repose sur le texte même des nouvelles Rubriques : « Cæteris vero non paribus, quando dies octava cum alia die octava concurrit, vesperæ integræ fiunt de illa quæ est festi potioris ritus. » (Tit. XI, n. 7, *in fine)*.

Ad II. Nous avons également eu raison de prescrire le *Credo* à la fête secondaire du patron principal. Les décrets cités en 1894 ont été rapportés, et il y en a d'autres, dans la nouvelle Collection, qui appuient directement notre doctrine. (S. R. C., 7 juil. 1871, n. 3252 ; 13 fév. 1892, n. 3767, *dub. addition.*, dub. I ad 4).

Ad III. Oui, elle est toujours en vigueur ; et l'obligation de *chanter* la messe des solennités renvoyées au dimanche ne peut pas être remplacée, *sans indult*, par une messe simplement *lue* de la dite solennité. (Décret pour Agen, 6 sept. 1890, n. 3735, ad 4).

Ad IV. Les derniers seuls ont raison et l'on doit continuer ces prières, imposées pour être dites « *in posterum* in omnibus tum Urbis tum catholici Orbis ecclesiis. » (6 janv. 1884 ; 11 sept. 1903).

Q. — Dans une ordination, dont la messe n'est pas chantée, est-il régulier de chanter les Litanies des saints, le *Veni Creator*, la bénédiction après *Benedicamus Domino* ou *Ite missa est* ?

R. — Oui, sauf pour les Litanies des saints que l'évêque récite alors à voix intelligible, de concert avec ses chapelains et ministres qui lui répondent, il est régulier, même quand la messe d'ordination doit être basse, de chanter le *Veni Creator*, et la bénédiction à la fin de la messe. Cela ressort des Rubriques mêmes du Pontifical et des auteurs.

Q. — Je suis vicaire d'un archiprêtré, et ordinairement le dimanche à la grand'messe nous ne sommes que deux prêtres : curé et vicaire. Chacun à notre tour nous chantons la messe, et naturellement sans diacre ni sous-diacre.

Je vous prie de me dire :

1° Si, à l'aspersion, le vicaire doit asperger d'un coup spécial l'archiprêtre ?

2° Si par hasard il y a d'autres prêtres, non chanoines, doit-il également les asperger chacun spécialement comme ci-dessus ?

3° Quand c'est M. l'archiprêtre qui chante la messe et par le fait donne l'aspersion, doit-il asperger le vicaire d'un coup spécial et aussi les autres prêtres s'il y en a ?

R. — Ad I et II. Le vicaire doit asperger d'un coup spécial, soit l'archiprêtre, soit les quelques prêtres qui peuvent se trouver au chœur.

En effet, un protonotaire demandait un jour si l'on devait asperger séparément chaque chanoine, et le reste du clergé comme le peuple, non individuellement ? — Voici la réponse : « Quoad decanum et singulos canonicos, *affirmative ;* quoad reliquos de clero, si sint in parvo numero, pariter *affirmative*, seu singillatim ; si vero in magno numero, *negative*, scilicet omnes unico ictu quasi in gyrum aspergendos. » (S. R. C., 27 sept. 1698, n. 2013, ad 4).

Ad III. Le décret précédent ne distinguant pas entre prêtre et prêtre, M. l'archiprêtre doit s'y conformer et asperger individuellement le vicaire et les quelques autres prêtres présents.

Q. — Quel est l'ordre des processions des Rogations :

1° Dans les cités où se trouvent plusieurs églises, notamment l'église cathédrale ?

2° Dans les paroisses n'ayant qu'un clergé avec une ou plusieurs églises ou chapelles dans leur circonscription territoriale ?

R. — Le Cérémonial des évêques, liv. II, chap. 32, n. 7, dit qu'aux Rogations on suit l'ordre prescrit pour la procession de saint Marc.

Or, ce jour-là, en tête de la procession il y a les confraternités laïques, enfantines ou autres ; — ensuite les religieux ; — enfin le clergé dans l'ordre suivant, savoir : 1° celui des églises paroissiales, puis des collégiales (S. R. C., 11 déc. 1613, n. 317), par rang d'ancienneté, 2° celui de l'église cathédrale, précédé du Grand Séminaire, qui fait corps avec lui. *(Loc. cit.*, n. 1, et 21 mars 1620, n. 377).

Dans les paroisses où il n'y a qu'un clergé avec une ou plusieurs chapelles dans leur circonscription, en tête viennent les communautés les plus récentes, laissant la place la plus rapprochée du célébrant aux plus anciennes, puis le clergé, suivi des hommes, et enfin les femmes. (Rituel, tit. IX, chap. 1, n. 4 ; S. R. C., 31 mai 1684, n. 797).

Mais à la différence de la procession de la Fête-